منهج ابن تيمية في التوحيد

قراءة نقدية مقارنة



تأليف
يحيى عبد الحسن الدوخي

بسم الله الرحمن الرحیم

منهج ابن‌تیمیه فی التوحید: قراءه نقدیه مقارنه

کاتب:

یحیی‌عبدالحسن دوخی

نشرت فی الطباعة:

مشعر

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

منهج ابن‌تيميه فى التوحيد: قراءه نقديه مقارنه

اشارة

سرشناسه : دوخی، یحیی‌عبدالحسن

عنوان و نام پدیدآور : منهج ابن‌تیمیه فی التوحید: قراءه نقدیه مقارنه/ تالیف یحیی‌عبدالحسن الحوخی.

مشخصات نشر : تهران: نشر مشعر، ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری : ۳۷۱ ص.

شابک : ۹۷۸-۹۶۴-۵۴۰-۳۵۵-۱

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : کتابنامه: ص. [۲۵۷] - ۲۷۱؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : ابن‌تیمیه، احمدبن عبدالحلیم، ۷۲۸-۶۶۱ق. -- نظریه درباره توحید

موضوع : ابن‌تیمیه، احمدبن عبدالحلیم، ۶۶۱ - ۷۲۸ق. -- نقد و تفسیر

موضوع : توحید -- نظر وهابیه

موضوع : توحید

موضوع : وهابیه -- دفاعیه‌ها و ردیه‌ها

موضوع : شیعه -- دفاعیه‌ها و ردیه‌ها

رده بندی کنگره : BP۲۰۱/۶۵ /الف۱۷د۹ ۱۳۹۰

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۶۹۲۴

شماره کتابشناسی ملی : ۲۶۲۵۹۲۷

ص:۱

الإهداء

ص:۲

ص:۳

ص:۴۰

ص:۵

إلى روّاد الحقيقة وطلّابها أهدى هذا الجهد المتواضع. . سائلاً المولى العلى القدير الرضا والقبول. . .

ص:۶

ص:۷

مقدمة المركز

اشارة

لم يخل تأريخ الفكر الإسلامی فی أیّ مرحلة من مراحله من التذبذبات والتغييرات والتنوّع فی التصوّر والنظريات، ولعلّ هذا الاختلاف فی الآراء والتباين فی النظريات هو الذی أفرز كل تلك المذاهب بما تحتويه من دوافع مختلفة وتشتمل عليه من مبادئ متغايرة، وفضّلت استخدام التعصّب بدلاً من إثبات آرائها وتثبيت نظرياتها ورجّحت تكفير المقابل واتهامه بالشرك بدلاً من الخوض معه فی جدال علمی مستنير. بل وقد عمدت بعض تلك الفرق إلى التصفية الجسدية لبعض معارضيها، ولا شك فی أنّ فرقة الخوارج كانت أوضح نموذج نقله لنا التأريخ الإسلامی فی هذا المجال.

أمّا فی التأريخ الحديث فليس هناك من فرقة ضالة تشبه فی تصرفاتها الفرقة الوهابية من حيث امتلاكها للشذوذ الفكری والتطرّف فی الأسلوب والمنهج سيّما وأنها تعتبر نفسها سائرة على خطى رجل نكرة يُدعى بابن تيمية الحرانی (المتوفّى سنة ۷۲۷ه. ق) ، وابن تيمية هذا هو نفسه من تجرأ بالقول أنّ طلب الشفاعة من الأنبياء والأولياء وخاصة الرسول الأكرم (ص) يُعَدّ

ص:۸

شركاً، والتوسّل بهم والاستغاثة بمنزلتهم ومقامهم كفراً، وزيارة قبورهم بدعة وحراماً.

ومن هنا تتّضح لنا أهمية التعرّف على جذور ذلك الرجل وآراءه التي ملأت جماجم أتباعه الخاوية، وهو ما انبرى إلى القيام به الأستاذ هاشم يحيى الدوخي، متوخياً سبر أغوار أفكار ابن تيمية والتدقيق في معتقداته ومنهجيته.

ولا يسع مركز أبحاث الحج سوى تقديم الشكر إلى الأستاذ الدوخي راجياً من الله سبحانه أن يجعل بحثه هذا مناراً يهتدي به طلّاب الحقيقة، ويستنير بنوره كلّ من يتحرّى عن الحقّ.

إنه ولي التوفيق

مركز أبحاث الحج

قسم الكلام والمعارف

ص:۹

المقدّمهٔ

اشارهٔ

ص:١٠

ص:۱۱

المقدّمة

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين محمّد وآله الطيبين الطاهرين؛ وبعد. .

لا يسايرنا الشك أنّ أعظم المقاصد وأجلّ العلوم هي معرفة التوحيد، والمعرفة الصحيحة نافذتها وبوّابتها الحقيقية هي معرفة الأسماء والصفات، وهذا العلم يؤدّى بنا بالنتيجة إلى عبادته تعالى، وهي الغاية الأسمى بل هي غاية الغايات (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (الذاريات: ۵۶) . إذن فهناك مقدّمات لإحراز الوصول إلى تلك النتيجة.

ومعلوم بالفطرة والوجدان أنّ عبادته هي من أعظم الواجبات وآكدها، ومن هنا تبرز أهمية فقه أسماء الله تعالى وصفاته، لذا نجد في كلمات أميرالمؤمنين (ع) :

«أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه؛ لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير

ص:۱۲

الصفة. فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إلیه، ومن أشار إلیه فقد حدّه ومن حدّه فقد عدّه. .»(۱)

وهنا أشار سیّد الموحّدین إلی المعرفة بهذا الدین والتصدیق به من خلال التوحید، والتوحید نعرفه من خلال صفاته، بلا تشبیه وتمثیل، فلازم القرن بغیره هو التثنیة والتثنیة حقیقتها أنّک تجزّئه، ومن لوازم التجزئة الجهل به، ومن لوازم الإشارة إلیه أنّک تحدّه، والحدّ هو أنّک تعدّه، وبذلک تخرجه من حقیقة الأحدیة إلی العددیة، وکلّها لوازم باطلة.

قال ابن‌القیم الجوزیة:

لا ـ یستقر للعبد قدم فی المعرفة بل ولا فی الإیمان حتّی یؤمن بصفات الرّب جلّ جلاله، ویعرفها معرفةً تخرج عن حدّ الجهل بربّه، فالإیمان بالصفات وتعرّفها هو أساس الإسلام، وقاعدة الإیمان، وثمرة شجرة الإحسان(۲)

وقال أبوالقاسم الأصفهانی:

قال بعض العلماء: أوّل فرض فرضه الله علی خلقه معرفته، فإذا عرفه الناس عبدوه، قال الله تعالی: (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ) (محمد: ۱۸) فینبغی علی المسلمین أن یعرفوا أسماء الله وتفسیرها؛ فیعظّموا الله حقّ عظمته، ولو أراد رجل أن یعامل رجلاً ـ طلب أن یعرف اسمه وکنیته، واسم أبیه وجدّه، وسأل عن صغیر أمره وکبیره، فالله الذی خلقنا ورزقنا، ونحن نرجو رحمته ونخاف من سخطه، أولی أن نعرف أسماءه ونعرف تفسیرها. .(۳).

۱- نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۴.

۲- مدارج السالکین، ج ۳، ص۳۴۷.

۳- الحجّة فی بیان المحجّة، ج۱، صص ۱۳۲ و ۱۳۳.

ص:۱۳

إذن أساس الإسلام مبنيّ على معرفته ومعرفة صفاته وأسمائه والإيمان بها، وهذه المعرفة تخرجه عن حدّ الجهل بربّه، على حدّ تعبير ابن القيم.

بعد هذه المقدّمة كيف يحقّ لقائل(۱)أن ينسب إلى الإمام مالك بقوله إنّ: «الإستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»(۲). فالسؤال عنه بدعة فكيف نعرفه؟ ! وكيف نخرج عن حدّ الجهل به؟ ! وقد تقدّم ما أشار اليه الأصفهانى:

لو أراد رجل أن يعامل رجلاً طلب أن يعرف اسمه وكنيته، واسم أبيه وجدّه، وسأل عن صغير أمره وكبيره، فالله. . . أولى أن نعرفه. ثمّ كيف نعبد ربّاً نجهل صفاته الموصلة إلى عبادته.

لذا قال الإمام البيهقى:

وحقيقة المعرفة أن نعرفه موجوداً قديماً، لم يزل ولا ـ يفنى، لا ـ يتصوّر فى الوهم ولا ـ يتبعّض ولا ـ يتجزّأ، ليس بجوهر ولا ـ عرض ولا جسم، قائماً بنفسه مستغنياً عن غيره، حيّاً قادراً عالماً مريداً سميعاً بصيراً متكلّماً، له الحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام، لم يزل ولا يزال هو بهذه الصفات، ولا يشبه شيء منها شيئاً من صفات المصنوعات، ولا يقال فيها: إنّها هو ولا غيره ولا هى هو وغيره، ولا ـ يقال: إنّها تفارقه أو تجاوزه أو تخالفه أو توافقه أو تحلّه، بل هى نعوت له أزلية ليست بأعراض ولا بأغيار ولاحالة فى أعضاء غير مكيّفة بالتصوّر فى الأذهان ولا مقدورة بالتمثيل فى

۱- نقصد ابن تيمية ومن سار بركبه وقلّده.

۲- الصفدية، ج ۱، ص ۲۸۹. وسيأتى تحقيق هذه الرواية بنوع من التفصيل، فالإمام مالك لم يقل هكذا بل قال: «والكيف منه غير معقول» سير أعلام النبلاء، ج ۸، ص ۱۰۶. والمراد بالكيف غير المعقول أو فى بعض الروايات والكيف عنه مرفوع أى: أنّ شبهة التجسيم غير معقولة ومرفوعة عنه جلّ وعلا.

ص:۱۴

الأوهـام، فقـدرته تعمّ المقـدورات، وعلمه يعمّ المعلومـات، وإرادته تعمّ المرادات، لاـ يكون إلاّـ مـا يريـد ولاـ يريـد ما لا يكون، وهو المتعالى عن الحدود والجهات والأقطار والغايات المستغنى عن الأماكن والأزمان(۱)

فالمنهـج الربانى قائم على التنزيه المطلق لوحدانيـة الله جلّ وعلا، فلا تدركه الأبصار وهو يدركها، وليس كمثله شـىء؛ لأنّه قديم ومن صفة القديم أنّه واحد أحد صـمد؛ فالتوحيد هو أن لا نتوهّمه، والعدل أن لانتّهمه، فلا تناله الأوهام فتقدّره، ولا تتوهّمه الفطن فتصوّره، ولا تدركه الحواس فتحسّه، ولا تلمسه الأيدى فتمسّه. فيجب أن لانتوهّمه ولا نتّهمه بفوقية أو تحتية أو نزول أو صعود أو جهة أو مكان أو. . .

فالتوحيـد الخـالص والوحدانيـة المطلقـة تقتضـى عـدم التأثّر بالفهم البشـرى الحسـى والمادى، وأن يخرج هـذا الفهم عن دائرة القياس والأُنس بذاتيات الأشياء التى يميل إليها الإنسان بطبعه وجبلّته.

وتأسـيساً على ما تقـدّم جاء هـذا الكتاب لبيان أنّ هناك منهجاً قد تأثّر بالمفهوم الحسـى فى تعامله مع النص القرآنى والحديثى وعدم الفهـم الحقيقى لمعانى الصـفات التى تناولها ذلك النص - ألا وهو منهج ابن تيمية- ونعتقد أنّ ما وصل إليه من هذه النتائج المعكوسـة لفهم التوحيـد، هى نتاج ما آمن به من مقـدّمات غير صـحيحة؛ وكـذلك ما فهمه من تقسـيمات للتوحيـد؛ كتوحيـد الربوبيـة والأُلوهية والصـفاتية، وما انفرد به من عقائـد؛ كقيام الحوادث بذاته تعالى، وصدور الحوادث عن الله لا أوّل لها و. . وشـبهات وقع فيها؛ كإنكاره للمجاز والتأويل، وغير ذلك كما سيأتى فى مطاوى هذا البحث.

۱- اُنظر، شعب الإيمان، ج ۱، ص ۱۱۳.

ص:١٥

أهمية البحث

تكمن أهمية البحث بما يلى:

١- كيفية فهم ابن تيمية وتعامله وتفسيره للآيات والروايات، مما أوقعه فى شبهات لايكاد يخرج منها، لا سيما فى مفردة التجسيم، وذلك من خلال قراءتُنا لبعض النصوص التى خالف فيها مجموعة كبيرة من المسلمين، ونقد تلك النصوص.

٢- بيان الخطأ فى مفهوم التوحيد، بحيث لا يمكن فرضية التجزّء والانشطار إلى ثلاثية أو ثنائية، وإبطال ماتفرّد به من عقائد تؤدّى بالنتيجة إلى التشبية والتمثيل.

٣- بيان آراء فقهاء وعلماء أهل السنّة التى تخالف نظرية ابن تيمية فى التوحيد، بل وتردّ ما تقوّله من مسائل لفهم التوحيد.

۴ - إبطال ما توهّمه من شبهة عدم إمكان فرضية تأويل النصوص، فلا يوجد من قال بالمجاز فى اللغة، فاللفظ مقصور على الحقيقة فقط، فلا الصحابة ولا أئمة المذاهب الأربعة قرّروا ذلك، بل هو قول جاء فى القرون المتأخّرة. وبذلك يمكن طروّ التجسيم أو التشبيه على الذات الإلهية بشكل طبيعى وفقاً لهذه الرؤية، وكذلك إبطال ما اتّهم به رواة الشيعة من شبهة التجسيم.

۵- بيان نظرية المفكر الإسلامى محمّدباقر الصدر (رحمه‌الله) فى التأويل: وهو أنّ التأويل تفسير للمعنى لا تفسير لمدلول اللفظ، أو كما يعبّر عنه مايؤول إليه اللفظ فى الخارج، ويترتب على ذلك أنّه لا يمكن أن نتمسّك بالظاهر فلابدّ من تأويل الآيات المتشابهة.

ص:۱۶

۶- بیان العقیدة والرؤیة الصحیحة التی اعتمدتها المدرسة الشیعیة فی فهم التوحید، کبحث مقارن، وذلک من خلال نقلنا للنصوص المرویّة عن الثقل الثانی، الذی لا ینفک عن القرآن، وآراء علماء هذه المدرسة والتی تخلو من شبهة التجسیم.

۷- وأخیراً خطابنا الذی نرید أن نوصله لأتباع ابن تیمیة، أن تکون نظرتهم إلی الطوائف الأخری من المسلمین منصفة ومتعقّلة، وأن یتثبّتوا فی رمیهم لهذه المذاهب بالشرک والکفر، لاسیما مذهب أهل البیت (علیهم‌السلام) ، فهذه المسألة هی من أخطر المسائل، فیجب التروّی والتثبّت فیها، ولابدّ أن ینظروا ویتأمّلوا کثیراً فی أدلتهم وأقوال علمائهم التی تخالف تلک المفاهیم التی ورثوها عن ابن تیمیة، فالحقّ لا یعرف بالرجال.

هدفنا ومنهجنا فی البحث

إنّ التوحید هو الرکیزة الأساسیة لفهم الدین والشریعة، وقد وقع خلاف کبیر فی هذه العقیدة، فالفکر التیمی ومن یعتنقه ویتّبعه یری أن الفهم الصحیح للتوحید هو ما قرّره ابن تیمیة نظریةً وتطبیقاً، وأمّا بقیة طوائف المسلمین فأخطأوا فی کلیهما معاً سواء فی النظریة أم فی التطبیق، حیث لم‌یطبّق التوحید بما یلائم مقاصد الدین والشریعة، مما جعل أرباب هذا الفکر یکفّرون ویبدّعون المذاهب الإسلامیة، بحجّة أنّ توحیدهم غیر کامل ولا یتلاءم مع مبادئ وأفکار ومنهج ابن تیمیة، فصار هذا المنهج هو المعیار فی تکفیر المسلمین وإلغاء الآخر ورفضه رفضاً مطلقاً لدرجة استحلال دمه، مما آل إلی تبعات علی العالم الإسلامی برمّته، بحیث رمی الإسلام بشتّی التهم، منها: الإرهاب والتطرّف والغلو و. . .

ص:۱۷

الإسلام روحه التسامح والعفو وعدم تكفير الآخر

مع أنّ ثقافة التكفير بعيدة كلّ البعد عن منهج وروح الإسلام ومبادئه وقيمه السامية، فشريعتنا الغرّاء والسلف الصالح شدّدوا النكير على هذه الظاهرة أو هذه الثقافة الهجينة والغريبة عن الجسد الإسلامی؛ وللأسف نجد اليوم من يطلق صفة الكفر – كما تقدّم – تصريحاً أو تلميحاً، بلا تأمّل فی الأدلة أومراجعة القوانين والتشريعات الاسلامية؛ كلّ ما فهمه هو تقليده الأعمی لمنهج يسوده الجهل وعدم الفهم للنصوص. مع أنّ إسلامنا هو دين التسامح والوسطية والاعتدال، قال تعالی: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) (البقره: ۱۴۳) وقوله تعالی: (كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) . (آلعمران: ۱۱۰) وقد أكّدت وركّزت السنّة الشريفة بما لا يدع مجالاً للشك بعدم تكفير المسلمين مطلقاً، وهذه صحاح المسلمين ومسانيدهم دعمت ورسّخت هذه الحقيقة.

فقد روی الإمام البخاری فی صحيحه، عن عبدالله بن عمر: «أنّ رسول‌الله (ص) قال: أيما رجل قال لأخيه: يا كافر فقد باء بها أحدهما»(۱)

وكذلك الإمام مسلم فی صحيحه، عن ابن‌عمر: «أنّ رسول الله (ص) قال: إذا كفّر الرجل أخاه فقد باء بها أحدهما» (۲).

فالإسلام ينأی عن رمی الآخرين بصفة الكفر، بل من قالها تعود علی القائل نفسه، بل أكثر من ذلك فمن قذف أخيه المسلم بكفر فهو كقاتله.

۱- صحيح البخاری، ج۷، ص ۹۷.

۲- صحيح مسلم، ج۱، ص ۵۷.

ص:۱۸

روی البخاری والترمذی فی سننه، عن ثابت بن الضحاک: «ومن قذف مؤمناً بکفر فهو کقتله (أو) کقاتله»(۱)

بـل وأکثر من ذلـک أیضـاً یجب أن لا نحاسب الناس علی بواطنهم ونوایاهم، فمن قال: لا إله إلّا الله محمّـد رسول الله (ص) یجب أن یصان دمه وعرضه وماله، فلا یجب التنقیب عن القلوب وما یدور فی خلجاتها.

فقد روی البخاری فی حادثهٔ ذی الخویصرهٔ عندما خاطب رسول الله (ص) بقوله:

اعدل، فهنا انتفض الصحابهٔ ومنهم خالد بن الولید، فقال:

یا رسول الله ألا أضـرب عنقه، قال: لا، لعلّه أن یکون یصـلّی. فقال خالـد: وکم من مصلّ یقول بلسانه ما لیس فی قلبه؟ ! قال رسول الله (ص) : «إنّی لم أؤمر أن أنقّب قلوب الناس ولا أشقّ بطونهم» (۲)

وفی قول آخر له (ص) :

«أفلا شققت عن قلبه حتّی تعلم من أجل ذلک أم لا؟ من لک بلا إله إلّا الله یوم القیامهٔ؟ . .» (۳)

من هنا جاءت أقوال العلماء راسـخهٔ القـدم فی نبذ هذه الثقافهٔ وضـربها عرض الجدار، راسـمهً بذلک منهجاً مغایراً لما ورثوه من أفکار بالیهٔ عفا علیها الزمن.

قال القاضی الإیجی:

«جمهور المتکلّمین والفقهاء علی أنّه لا یکفّر أحد من أهل القبلهٔ» (۴)

۱- صحیح البخاری، ج۷، ص ۸۴؛ سنن الترمذی، ج ۴، ص ۱۳۲.

۲- صحیح البخاری، ج۵، ص ۱۱۱؛ سنن الترمذی، ج ۴، ص ۱۳۲.

۳- سنن أبی‌داود، ج۳، ص ۴۵.

۴- المواقف، ج۳، ص ۵۶۰.

ص:۱۹

وقال النووی:

«إنّه لا یکفّر أحد من أهل القبلة بذنب، ولا یکفّر أهل الأهواء والبدع» (۱) . فأهل الأهواء والبدع لا یجب تکفیرهم فضلاً عن غیرهم.

وقال الإمام الغزالی:

والذی ینبغی أن یمیل المحصّل إلیه الاحتراز من التکفیر ما وجد إلیه سبیلاً، فإنّ استباحة الدماء والأموال من المصلّین إلی القبلة المصرّحین بقول (لا إله إلّا الله محمّد رسول‌الله) خطأ، والخطأ فی ترک ألف کافر فی الحیاة أهون من الخطأ فی سفک محجمة من دم مسلم(۲)

فقد یکون هذا الإنسان مخطئاً فلا یجب أن تسفک ویستباح دمه.

وللإمام تقی‌الدین السبکی فتوی تدین التکفیر حینما سئل: ما یقول سیّدنا ومولانا شیخ الإسلام فی تکفیر أهل الأهواء والبدع؛ قال:

إنّ الإقدام علی تکفیر المؤمنین عسر جدّاً، وکلّ من فی قلبه إیمان یستعظم القول بتکفیر أهل الأهواء والبدع، مع قولهم (لا إله إلّا الله محمّد رسول الله) فإنّ التکفیر أمر هائل عظیم الخطر(۳)

وهنا استخدم الشیخ تقی‌الدین السبکی لفظ (المؤمنین) وهو یعلم أنّ مصبّ الفتوی حول أهل الأهواء والبدع.

ویقول الإمام محمّد عبده:

إنّه إذا صدر قول من قائل یحتمل الکفر من مائة وجه، ویحتمل الإیمان من وجه واحد، حُمل علی الإیمان، ولا یجوز حمله علی الکفر، فهل رأیت

۱- شرح صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۵۰.

۲- الاقتصاد فی الإعتقاد، ج ۱، ص ۲۷۰.

۳- الیواقیت والجواهر، ج ۲، ص ۱۲۵.

ص:۲۰

تسامحاً أوسع من هذا؟ !(۱)

ما أروع هـذا القول وهـذه الكلمـة فهى بحق تسـتحق التأمّل والتفكّر والوقوف على مضامينها، فلو صـدر لفظ الكفر من أيّ كان، وهـذا القول نحتمل فيه التكفير من مائة وجه، وقد شـككنا فى وجه واحد فى معنى الإيمان، فهنا نجرى أصالة استصـحاب إيمان المؤمن؛ لأنّ كلمة الشهادتين هى العاصمة له.

لـذا رأيت من الواجب أن نبحث مسألـة التوحيد فى فكر ابن‌تيمية ونناقشه بموضوعية، ونسـتعرض ما اعتقده بحيادية ومن دون تعصّب، وننقـل أدلته من أهم كتبه المشـهورة، ثمّ ننقـد هـذه العقيـدة من نفس مبـانى أهل السـنّة فى علم العقيـدة والحـديث، وننقل آراء كبار علمائهم التى تغاير هـذا الفكر، ونؤيّده بما ورد من علمائنا وفى كتبنا، لتكون الحجّة دامغة ونافعة، وقد اتّبعت أسـلوب الترجمة لمن ردّ عليه، فقـد ترجمت لمعظم هؤلاء العلماء؛ للتعريف بهم أوّلاً، ولبيان وزنهم وثقلهم العلمى فى المدرسـة السـنّية، فأقوالهم محل ثقـة ولا يمكن الشك فيها. وكذلك ندفع بعض الشبهات التى اتّهمنا بها فى مسألة التجسيم.

وأخيراً قارنت بين النظرتين التوحيديتين لكلا المدرستين؛ لذا جاء هذا البحث بصيغة (منهج ابن‌تيمية فى التوحيد - قراءة نقدية مقارنة) ونقصـد من القراءة أنّنـا لم‌نتعمّق فى دراسـة كـلّ أفكـار ابن‌تيميـة، بـل اقتصـرنا على المهم منهـا، وذلك بقراءتنا لبعض النصوص التى جسّمت ومثّلت وشبّهت الخالق بالمخلوق، ومن ثمّ نقدها ومقارنتها مع المنظومة الفكرية الشيعية.

۱- الإسلام والنصرانية، ص ۵۵.

ص:۲۱

وللأسف فإنّى لم أجد فى كتبنا من طَرح هذا البحث بصورة مستقلة ومنفردة(۱)۱، حول منهجية وفكر ابن تيمية، لاسيما فى التوحيد - وأركّز على التوحيد - لأنّنا لايمكن أن نتغاضى عن هذه المفردة، فعروض التجسيم على الذات الإلهية تفقد التوحيد قيمته، فمتى ما صحّحنا توحيدنا ونقيّناه من لوازم وشوائب التمثيل والتشبيه، حقّ لنا أن نناقش فى المسائل المختلف فيها (كالتوسل والشفاعة وزيارة القبور وغيرها) .

أضف إلى ذلك أنّ هذا الفكر قد رمى الآخرين بالشرك والكفر، فلا يمكن أن يسمع رأى الآخر ما لم نناقشه فى هذا الأصل، وأن نبيّن لهم الخطأ الكبير والتناقض الذى وقع فيه ابن تيمية فى فهمه للتوحيد، لاسيما مما قرّرته تلك المذاهب المخالفة لفكر ابن تيمية.

وسيرى قارئنا العزيز فى طيّات هذا البحث أين يكمن موضع الزلل، وأين تقع نقاط الضعف فى هذه المسألة المهمّة والمحورية.

خطّة البحث

يقع بحثنا فى أربعة أبواب:

الباب الأوّل: بحوث تمهيدية؛

وينقسم إلى فصلين:

الأوّل: لمحات من حياة ابن تيمية.

الثانى: فكر ابن تيمية التوحيدى وانعكاسه على الفكر السلفى.

الباب الثانى: أقسام التوحيد فى نظر ابن تيمية وما انفرد به من عقائد؛

۱- وردت بحوث عرضية فى ثنايا بحوث التوحيد، ولكن لم تخصص لمنهج التوحيد عند ابن تيمية الذى يمثّل المدرسة السلفية.

ص:۲۲

وينقسم إلى ثلاثة فصول:

الأوّل: توحيد الألوهية والربوبية.

الثانى: توحيد الأسماء والصفات.

الثالث: عقائد ابن‌تيمية التى انفرد بها.

الباب الثالث: شبهات ابن‌تيمية فى إنكاره للمجاز والتأويل، ورمى رواة الشيعة بالتجسيم؛

وينقسم إلى ثلاثة فصول:

الأوّل: شبهة إنكاره للمجاز والتأويل.

الثانى: شبهة تجسيم هشام بن الحكم.

الثالث: شبهة تجسيم هشام بن سالم.

الباب الرابع: التوحيد فى المنظومة الفكرية الشيعية؛

وينقسم إلى ثلاثة فصول:

الأوّل: نظرة موجزة حول التصوّر الإسلامى للصفات.

الثانى: أئمة أهل البيت (عليهم‌السلام) يقرّرون التوحيد الإلهى الصحيح.

الثالث: علماء الشيعة ونظرتهم إلى التوحيد.

ص:٢٣

الباب الأوّل: بحوث تمهيدية

اشارة

ص:۲۴

ص:۲۵

الفصل الأوّل: لمحات من حياة ابن‌تيمية

اشارة

ص:۲۶

ص:۲۷

تمهید

اشارهٔ

قبل الشـروع فی عرض أفکار ابن تیمیـهٔ فی مسائل التوحیـد، من المهم إعطاء تصوّر مختصـر حول حیاته، والأدوار التی مرَّ بها فی تلک الفترهٔ والتی نعتقـد أنّهـا أثّرت بشـکل کبیر فی صـیاغهٔ مبتنیـاته الفکریـهٔ کردّ فعل لما ألمَّ به من أدوار عصـفت به، فالمطالع لحیاهٔ هـذا الرجل یجد أنّ هناک اضـطراباً واضحاً فیمن ترجم له، بین محبّ غال له، وبین ذامّ بل ومکفّر له، وتکفینا عبارهٔ الإمام الذهبی – تلمیذه المُقرّب إلیه – التی صنّفت الناس فیه إلی خمسهٔ طوائف، قال:

وقـد رأیت مـا آل أمره إلیه من الحطّ علیه والهجر والتضـلیل والتکفیر والتکـذیب. . . عنـد خلاـئق من الناس، ودجّالاً أفّاکاً کافراً عند أعدائه، ومبتدعاً فاضلاً محققاً بارعاً عند طوائف. . . ، وحامل رایهٔ الإسلام وحامی حوزهٔ الدین ومحیی السنّهٔ عند عوام أصحابه(۱)

لذا نری أن نقف علی ترجمهٔ لشخصیهٔ هذا الرجل، وما مرَّ به من أدوا

۱- زغل العلم، صص ۴۲ و ۴۳

ص:۲۸

من حياته، وما حملته فى طيّاتها من بصمات على فكره، وذلك من خلال أقواله ومناظراته التى رأى من عاصره أنّها تشبيه وتمثيل للذات الإلهية؛ أو ما أنكره من مسلّمات فى الفكر السنّى كزيارة النبى (ص) والشفاعة وغير ذلك، وما ورد من أخطاء لا تغتفر فى حقّ النبى وعترته الطاهرة (عليهم‌السلام) ، وكذلك ننقل أقوال العلماء الذين استهجنوا فتاواه وردّوها؛ فنقل هذه الأقوال له مدخلية فى صدق ما نكتبه، وأيضاً إفهام الآخرين أنّ السواد الأعظم من علماء أهل السنّة لا يقبلوا هذه الأفكار التى مآلها إلى التجسيم.

ترجمة حياة ابن‌تيمية

ابن‌تيمية: هو أبوالعباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن محمّد بن الخضر بن على بن عبدالله بن تيمية الحرانى ثمّ الدمشقى. ولد بحران سنة (۶۶۱ه) ولما بلغ سبع سنوات من عمره انتقل مع والده إلى دمشق، هرباً من التتار. وتوفى ليلة الاثنين لعشرين من شهر ذى القعدة سنة۷۲۸ه.

سبب التسمية بلقب (ابن‌تيمية)

قد ذكر لهذا اللقب أو هذا الاسم أمرين:

الأوّل: نسبةً إلى جارية أو طفلة تشبهه.

وهذا ما نُقل عن جدّه فخرالدين محمّد بن الخضر بن تيمية الحنبلى عندما سئل عن اسم تيمية ما معناه فقال:

حجّ أبى أو جدّى وكانت امرأته حاملاً، فلمّا كان بتيماء رأى جويرية قد خرجت من خباء، فلمّا رجع إلى حران وجد امرأته قد وضعت جارية، فلمّا

ص:۲۹

رفعوها إليه قال: ياتيمية يا تيمية، يعنى أنّها تشبه التى رآها بتيماء فسمّى بها (۱).

الثانى: نسبةً إلى أمّه تيمية.

وهذا ما نقله الذهبى عن ابن‌النجار، قال:

ذكر لنا أنّ جدّه محمّداً، كانت أمّه تسمّى تيمية، وكانت واعظة، فنسب إليها، وعرف بها (۲).

وتيماء بفتح التاء المثناة من فوقها وسكون الياء المثناة من تحتها وفتح الميم وبعدها همزة ممدودة وهى: بليدة فى بادية تبوك إذا خرج الإنسان من خيبر إليها تكون على منتصف طريق الشام، وتيمية منسوبة إلى هذه البليدة، وكان ينبغى أن تكون تيماوية؛ لأنّ النسبة إلى تيماء تيماوى لكنه هكذا قال واشتهر (۳)

لمحات من حدّته وتشنّجه فی الحوار

تتميّز شخصيته بحدّة المزاج وخشونة ألفاظه لمجرد المخالفة معه فى الرأى أو العقيدة فينبز الآخرين بأشدّ وأقسى العبارات، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر ما نقله تلميذه الصفدى والسبكى والذهبى وغيرهم. .

قال الصفدى:

سمعته يقول عن نجم‌الدين الكاتبى المعروف بـدَبيران بفتح الدال المهملة وكسر الباء الموحدة وهو الكاتبى صاحب التواليف البديعة فى

۱- وفيات الأعيان، ج ۴، ص ۳۸۸؛ تاريخ الإسلام، ج ۴۵، ص ۱۳۴.

۲- تاريخ الإسلام، ج ۴۵، ص ۱۳۴.

۳- وفيات الأعيان، ج ۴، ص ۳۸۸.

ص:۳۰

المنطق، فإذا ذكره لا يقول إلّا دُبيران بضم الدال وفتح الباء(۱) ويقول: ابن‌المنجس يريد ابن‌المطهر الحلّی(۲)

وقال أيضاً:

وأری أنّ مادته كانت من كلام ابن‌حزم حتّی شناعه علی من خالفه، وكان مغری بسبّ ابن‌عربی محيی‌الدين والعفيف التلمسانی وابن‌سبعين وغيرهم من الذين ينخرطون فی سلكهم، وربما صرّح بسبّ الغزالی، وقال: هو قلاووز الفلاسفة (۳).

وقال اليافعی:

وله مسائل غريبة أنكر عليه فيها، وحبس بسببها مباينة لمذهب أهل السنّة، ومن أقبحها نهيه عن زيارة قبر النبی، وطعنه فی مشائخ الصوفية العارفين كحجّة الإسلام أبی‌حامد الغزالی والأستاذ الإمام أبی‌القاسم القشيری والشيخ ابن‌العريف والشيخ أبی‌الحسن الشاذلی وخلائق من أولياءالله الكبار الصفوة الأخيار(۴)

وقال الإمام السبكی فی طبقات الشافعية:

ويعجبنی من كلام الشيخ كمال‌الدين بن الزملكانی فی ردّه علی ابن‌تيمية قوله: إن كانت الأشاعرة الذين فيهم القاضی أبوبكر الباقلانی والأستاذ أبوإسحاق الإسفراينی وإمام الحرمين والغزالی وهلم جرّاً إلی الإمام فخرالدين مخانيث، فليس بعد الأنبياء والصحابة فحل.

۱- دُبَيْرٌ: اسمُ حِمارٍ.

۲- الوافی بالوفيات، ج ۷، ص ۱۳.

۳- المصدر نفسه.

۴- مرآة الجنان، ج ۴، ص ۲۷۸.

ص:۳۱

وأقول: إن كان هؤلاء أغماراً والأشعرى يخلبهم فليس بعد الأنبياء والصحابة فطن، فيالله والمسلمين(۱)

فهنا يسلّط لسانه بسبّه لكبار العلماء بفجاجة غريبة كابن‌العربى والنابلسى والغزالى والجوينى والباقلانى و. .

لذا فقد قيّمه تلميذه الذهبى فى كتابه زغل العلم، شارحاً حاله فى حبّه للظهور والازدراء بالكبار، ويقصد ما ذكرناه آنفاً من تنقّصه للعلماء وسبّه لهم، قال:

وقد تعبت فى وزنه وفتشه حتّى مللت فى سنين متطاولة، فما وجدت أخّره بين أهل مصر والشام ومقتته نفوسهم وازدروا به وكذّبوه وكفّروه إلاّ الكبرُ والعجب، وفرط الغرام فى رئاسة المشيخة، والازدراء بالكبار، فانظر كيف وبال الدعاوى ومحبة الظهور نسأل الله تعالى المسامحة(۲)

وغير ذلك الكثير. . ومن تتبع كتبه لا سيما فى منهاج السنّة يرى العجائب من هذه الأمور التى يجب الترفّع عنها؛ لأنّ آيات الذكر الحكيم طافحة بالحثّ على أدب الحوار، قال تعالى مخاطباً نبيّه الكريم (ص) : (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ) (آل‌عمران: ۱۵۹) . وقال (ص) :

«أدّبنى ربّى فأحسن تأديبى»(۳)

لمحات من أخطائه الفاحشة بحقّ النبى والعترة الطاهرة (عليهم‌السلام)

لذلك لا نستغرب عندما نجده يستنقص من النبى وعترته الطاهرة الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، ووددتُ أن أطرح بعض كلماته

۱- طبقات الشافعية الكبرى، ج ۶، ص ۱۳۵.

۲- زغل العلم، ص ۳۸.

۳- كنز العمال، ج ۱۱، ص ۴۰۶.

ص:۳۲

مختصراً لنقف علی حقیقة هذا الرجل وکیف یتعامل مع الذین یمثّلون الثقل الثانی وهم أهل بیت النبی (علیهم‌السلام) .

کلماته فی حقّ الرسول الأکرم (ص)

قال: فلم یبق فی إتیان القبر فائدة لهم ولا له، بخلاف إتیان مسجد قباء فإنّهم کانوا یأتونه کلّ سبت فیصلّون فیه اتّباعاً له (ص) ، فإنّ الصلاة فیه کعمرة، ویجمعون بین هذا وبین الصلاة فی مسجده یوم الجمعة؛ إذ کان أحد هذین لا یغنی عن الآخر بل یحصل بهذا أجر زائد، وکذلک إذا خرج الرجل إلی البقیع وأهل أحد، کما کان یخرج إلیهم النبی یدعو لهم کان حسناً؛ لأنّ هذا مصلحة لا مفسدة فیها، وهم لا یدعون لهم فی کلّ صلاة حتّی یقال هذا یغنی عن هذا (۱)

واضح من کلماته أنّ زیارة النبی (ص) لیس فیها فائدة تُرجی فهو یصوّر أنّ النبی مات وانتهی الأمر؛ فی حین أنّ الشهداء یبجّلهم القرآن ویحسبهم أحیاء عند ربّهم یُرزقون، فما بالک بالنبی الأکرم؟ !

أمّا قوله: هذا مصلحة لا مفسدة فیها، فمفهومه أنّ الخروج لأهل أُحد والدعاء لهم فیه مصلحة بخلاف زیارة النبی فإنّ فیها مفسدة.

وغیر ذلک الکثیرمما نسبه بهتاناً وزوراً لساحة النبی الأکرم (ص) .

کلماته فی حقّ علی (ع)

ابن‌تیمیة حینما یقارن بین أبی‌بکر وعمر فیقول: إنّ الصحابة یحبونهم بخلاف علی (ع) فإنّهم یبغضونه ویسبّونه، قال:

۱- مجموع الفتاوی، ج ۲۷، ص ۴۱۶.

ص:۳۳

إنّ الله قد جعل للصحابة مودّة فى قلب كلّ مسلم، لاسيما الخلفاء رضى الله عنهم، لا سيما أبوبكر و عمر، فإنّ عامة الصحابة والتابعين كانوا يودّونهما وكانوا خير القرون، ولم يكن كذلك على فإنّ كثيراً من الصحابة والتابعين كانوا يبغضونه ويسبّونه ويقاتلونه (۱)

وهذا تنقيص واضح لعلى (ع) فهو يريد أن يعطى صورة عن الصحابة أنّهم يبغضونه ويسبّونه، وبالحقيقة هذا هو رأيه فى على، وهو يعلم يقيناً أنّ بغض علياً نفاق، وحبّه إيمان، قال ابن‌حجر العسقلانى:

وقد ثبت فى صحيح مسلم عن على أنّ النبى (ص) قال له:

«لا يحبك إلاّ مؤمن ولا يبغضك إلاّ منافق»(۲)

وأيضاً إتّهامه لعلى (ع) بآية الإسكار، قال ما نصّه:

وقد أنزل الله تعالى فى على: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ) (النساء: ۴۳) . لمّا صلّى فقرأ وخلط (۳)

وقد علّق الحاكم النيسابورى على من قال فى نزولها فى على، قائلاً:

إنّ الخوارج تنسب هذا السكر وهذه القراءة إلى أميرالمؤمنين على بن أبى‌طالب دون غيره، وقد برّأه الله منها (۴). ووافقه الذهبى على ذلك.

وهنا واضح أنّ ابن‌تيمية قد وافق الخوارج فى هذا الرأى، وأترك للقارئ الكريم الحكم على هذه المسألة.

وأيضاً اتّهم الإمام على (ع) أنّ ولايته للمسلمين حصل فيها من الفساد ما

۱- منهاج السنّة، ج ۷، ص ۱۳۷.

۲- فتح البارى، ج ۱، ص ۶۰.

۳- منهاج السنّة، ج۷، ص ۲۳۷.

۴- المستدرك على الصحيحين، ج ۲، ص۳۰۷.

ص:۳۴

لم یحصل فی زمن عثمان، قال فی منهاج السنّة:

فإنّ ولایة عثمان کان فیها من المصالح والخیرات مالا ـ یعلمها إلاّ الله، وما حصل فیها من الأمور التی کرهوها کتأمیر بعض بنی أمیة وإعطائهم بعض المال ونحو ذلک، فقد حصل من ولایة من بعده ما هو أعظم من ذلک من الفساد، ولم یحصل فیها من الصلاح ما حصل فی إمارة عثمان(۱)

وقال أیضاً:

فإن قیل: علی کان مجتهداً فی ذلک معتقداً أنّه بالقتال یحصل الطاعة، قیل: فإذا کان مثل هذا الاجتهاد مغفوراً مع أنّه أفضی إلی قتل ألوف من المسلمین، بحیث حصل الفساد، ولم یحصل المطلوب من الصلاح أفلا یکون الاجتهاد فی قتل واحد لو قتل لحصل به نوع المصلحة من الزجر عن الفواحش اجتهاداً مغفوراً؟ ! مع أنّ ذلک لم یقتله بل همّ به وترکه(۲)

واتّهامه له (ع) أیضاً بعدم وجود الأثر الأحسن فی مقابل آثار الصحابة، قال:

إنّه لم یکن لعلی فی الإسلام أثر حسن إلاّ ـ و لغیره من الصحابة مثله، لبعضهم آثار أعظم من آثاره، وهذا معلوم لمن عرف السیرة الصحیحة الثابتة بالنقل (۳)

لذا قال ابن حجر: «وکم من مبالغة لتوهین کلام الرافضی أدّته أحیاناً إلی تنقیص علی رضی الله عنه» (۴)

۱- منهاج السنّة، ج ۶، ص ۱۵۶.

۲- المصدر نفسه، ص ۴۸.

۳- المصدر نفسه، ج ۷، ص ۹۹.

۴- لسان المیزان، ج ۶، ص ۳۲۰.

ص:۳۵

کلماته فی الزهراء (علیهاالسلام)

فقد أخذت نصیبها من قبح کلماته، حیث شبّه غضب الزهراء علی الخلیفة أبی‌بکر بغضب المنافقین، قال:

من المعلوم لکلّ عاقل أنّ المرأة إذا طلبت مالاً من ولی أمر فلم یعطها إیاه؛ لکونها لاتستحقه عنده وهو لم یأخذه ولم یعطه لأحد من أهله ولاأصدقائه، بل أعطاه لجمیع المسلمین. وقیل: إنّ الطالب غضب علی الحاکم کان غایة ذلک أنّه غضب لکونه لم یعطه مالاً وقال الحاکم: إنّه لغیرک لالک، فأیّ مدح للطالب فی هذا الغضب، لو کان مظلوماً محضاً لم یکن غضبه إلاّ للدنیا، وکیف والتهمة عن الحاکم الذی لا یأخذ لنفسه أبعد من التهمة عن الطالب الذی یأخذ لنفسه. . والطالب یقول: إنّما أغضب لحظی القلیل من المال، ألیس من یذکر مثل هذا عن فاطمة ویجعله من مناقبها جاهلاً؟ ! أو لیس الله قد ذمّ المنافقین الذین قال فیهم: (وَ مِنْهُمْ مَنْ یَلْمِزُکَ فِی الصَّدَقاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْها رَضُوا وَ إِنْ لَمْ یُعْطَوْا مِنْها إِذا هُمْ یَسْخَطُونَ) (التوبة:۵۸) . . فذکر الله قوماً رضوا إن أعطوا وغضبوا إن لم یعطوا فذمّهم بذلک(۱)

خلاصة کلامه: أنّ الزهراء (علیهاالسلام) لا تستحق ما تطالب به من الحاکم (أی: أبی‌بکر) وهو لم یفرط بهذا المال بل أعطاه للمسلمین، فأیّ مدح للطالب (أی: الزهراء) فی هذا الغضب، ولو کانت مظلومة فعلًا - کما یفرض ابن‌تیمیة - لکان غضبها للدنیا؛ لأنّها لا تستحق ما تطالب به، ثمّ یترقّی لیشبهها بالمنافقین فإن أعطوا رضوا وإن لم یعطوا غضبوا.

۱- منهاج السنّة، ج ۴، صص ۲۴۴و ۲۴۵.

ص:۳۶

هـذه هی رؤیته لغضب الزهراء الـذی ورد فی أصـح الأسانید ونقله البخاری فی صـحیحه، عن أم المؤمنین عائشة «فغضـبت فاطمة بنت رسول‌الله (ص) فهجرت أبابکر فلم تزل مهاجرته حتّی توفیت»(۱)

جرأته فی حقّ الإمام الصادق (ع)

قال:

وبالجملـة فهؤلاـء الأئمـة الأربعـة لیس فیهـم مـن أخـذ عـن جعفر شـیئاً من قواعـد الفقه، لکن رووا عنه أحـادیث کمـا رووا عن غیره، وأحادیث غیره أضـعاف أحادیثه، ولیس بین حـدیث الزهری و حـدیثه نسـبة لا فی القوّة ولافی الکثرة، وقد استراب البخاری فی بعض حدیثه لمّا بلغه عن یحیی بن سعید القطان فیه کلام فلم یخرج له(۲)

وهنا قد أخفی الحقیقة فإنّ أغلب علماء أهل السنّة قد نهلوا من علم الصادق (ع) .

قال الآلوسی:

وهذا أبوحنیفة رضـی الله تعالی عنه، وهو هو بین أهل السـنّة کان یفتخر ویقول بأفصح لسان: لولا السَّنَتان لهلک النعمان، یرید السنتین اللتین صحب فیهما لأخذ العلم الإمام جعفر الصادق رضی الله تعالی عنه(۳)

وهذا الذهبی ینقل عن أبی‌حنیفة قوله:

قال: ما رأیت أحداً أفقه من جعفر بن محمّد، لمّا أقدمه المنصور الحیرة،

۱- صحیح البخاری، ج ۴، ص ۴۲.

۲- منهاج السنّة، ج ۷، ص ۵۳۲.

۳- مختصر التحفة الاثنی عشریة، ص ۸.

ص:۳۷

بعث إلىّ فقـال: يـا أباحنيفـة، إنّ النـاس قـد فتنوا بجعفر بن محمّـد، فهيّئ له من مسائلـك الصـعاب. فهيّأت له أربعين مسألـة. ثمّ أتيت أباجعفر، وجعفر جالس عن يمينه، فلمّا بصـرت بهما، دخلنى لجعفر من الهيبة ما لا يدخلنى لأبى‌جعفر، فسلّمت وأذن لى، فجلست. ثمّ التفت إلىّ جعفر، فقال: يا أباعبـدالله، تعرف هـذا؟ قال: نعم، هـذا أبوحنيفة. ثمّ أتبعها: قد أتانا، ثمّ قال: يا أبا حنيفة، هات من مسائلك نسأل أبا عبدالله فابتدأت أسأله. فكان يقول فى المسألة: أنتم تقولون فيها كذا وكذا، وأهل المدينة يقولون كذا وكذا، ونحن نقول كذا وكـذا، فربما تابعنا، وربما تابع أهل المدينـة، وربما خالفنا جميعاً، حتّى أتيت على أربعين مسألـة ما أخرم منها مسألـة. ثمّ قال أبوحنيفة: أليس قـد روينـا أنّ أعلم النـاس أعلمهم باختلاف الناس» (۱). وهنـا يعترف أبوحنيفـة بـأنّ الإمام الصادق (ع) هو الأعلم؛ لأنّه المحيط بجميع المدارس العلمية بخلاف غيره الذى قد يقتصر على رأى واحد فقط.

وورد عن الشافعى قوله: «الناس فى الفقه عيال على أبى‌حنيفة»(۲). وأبوحنيفة ما عنده هو من الإمام الصادق (ع) فبذلك يكونون كلّهم عيال عليه.

توهينه للإمام الرضا (ع)

قال فى منهاج السنّة:

النـاس يعلمون أنّه كـان فى زمـانه من هو أعلم منه، ومن هو أزهـد منه، كالشـافعى وإسـحاق بن راهويه وأحمـد بن حنبل وأشـهب بن عبدالعزيز

۱- سير أعلام النبلاء، ج ۶، ص ۲۵۸.

۲- تذكرة الحفاظ، ج ۲، ص ۱۶۸.

ص:۳۸

وأبی‌سلیمان الـدارانی ومعروف الکرخی وأمثال هؤلاء، هذا ولم یأخذ عنه أحد من أهل العلم بالحدیث شیئاً، ولا روی له حدیث فی الکتب الستة(۱)

فهنا ابن‌تیمیـة تجرّأ علی الإمام الرضا (ع) - بوقاحة وسوء أدب - متّهمه بقلّة العلم، فهناک - کما یزعم - من هو أعلم منه (ع) ، بل إنّه لم یأخذ منه أهل العلم شیئاً، ولم یرو عنه البخاری ونظرائه فی الکتب الستة.

ولو تتبعنا سیرة الإمام (ع) ومن ترجمه من علماء أهل السنّة کالذهبی لبطُل کلام ابن‌تیمیة، قال الذهبی:

الإمام السیّد، أبوالحسن، علی الرضـی بن موسـی الکاظم، بن جعفر الصادق، بن محمّـد الباقر، بن علی، بن الحسـین، الهاشـمی العلوی المـدنی، وکـان من العلم والـدین والسودد بمکان. یقال: أفتی وهو شاب فی أیام مالک. اسـتدعاه المأمون إلیه إلی خراسان، وبالغ فی إعظامه، وصیّره ولی عهده. . . وقد کان علی الرضی کبیر الشأن، أهلاً للخلافة (۲)

فهو الإمام وهو السیّد وهو من أوعیة العلم وهو أهل للخلافة؛ وهذه الأوصاف لایمکن أن تنطبق علی من قاسهم ابن‌تیمیة بالإمام (ع) .

بل نجد أنّ الامام أحمد بن حنبل علّق علی سند فیه الإمام علی الرضا (ع) :

«لو قرأت هذا الإسـناد علی مجنون لبرئ من جنّته»(۳) . وهـذا فیه دلالـة علی أنّ الإمام أحمـد یعرف من هو هذا الرجل، وأنّه من أهل بیت زقّوا العلم زقّاً. وکأنّه یستذکر قول أمیرالمؤمنین (ع) :

«أین الذین زعموا أنّهم الراسخون فی العلم دوننا کذباً وبغیاً علینا، أن

۱- أُنظر: منهاج السنّة، ج ۴، صص ۶۰ - ۶۲.

۲- سیر أعلام النبلاء، ج ۹، صص ۳۸۷، ۳۸۸ و ۳۹۲.

۳- نقلاً عن الصواعق المحرقة، ابن‌حجر الهیتمی، ص ۳۱۰.

ص:۳۹

رفعنا الله ووضعهم، وأعطانا وحرمهم، وأدخلنا وأخرجهم، بنا یستعطی الهدی ویستجلی العمی. إنّ الأئمة من قریش غرسوا فی هذا البطن من هاشم»(۱)

وهذا الإمام ابن‌خزیمة یطأطأ علی أعتاب القبر الشریف معظّماً له ومتضرّعاً بقبره (ع) ؛ بحیث لفت هذا المنظر من کان معه.

ینقل ابن‌حجر العسقلانی عن أبی‌بکر بن المؤمل، یقول:

خرجنا مع إمام أهل الحدیث أبی‌بکر بن خزیمة وعدیله أبی‌علی الثقفی مع جماعة من مشائخنا وهم إذ ذاک متوافرون إلی زیارة قبر علی بن موسی الرضی بطوس، قال: فرأیت من تعظیمه یعنی ابن‌خزیمة لتلک البقعة وتواضعه لها وتضرّعه عندها ما تحیّرنا(۲)

وکذلک الحال مع ابن‌حبّان، قال:

وقبره (أی: الإمام الرضا) بسناباذ خارج النوقان، مشهور یزار بجنب قبر الرشید، قد زرته مراراً کثیرة، وما حلّت بی شدّة فی وقت مقامی بطوس، فزرت قبر علی بن موسی الرضا صلوات الله علی جدّه وعلیه، ودعوت الله إزالتها عنّی إلّا استجیب لی وزالت عنّی تلک الشدّة، وهذا شیء جرّبته مراراً فوجدته کذلک. أماتنا الله علی محبة المصطفی وأهل بیته صلی الله علیه وعلیهم أجمعین(۳)

وهذا ینبئک عن جلالة وعظم هذا الإمام علماً ونسباً وسؤدداً وطهارةً و. . وبهذا ننهی بعض ما أورده ابن‌تیمیة من کلمات فیها من الجفاء والقسوة

۱- نهج البلاغة، ج ۲، ص۲۷.

۲- تهذیب التهذیب، ج ۷، ص ۳۳۹.

۳- الثقات، ج ۸، صص ۴۵۶ و ۴۵۷.

ص:۴۰

وعدم العلم ما لاـ يخفى بحقّ العترة الطاهرة الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، لننتقل بعد ذلك إلى بعض أدوار من حياته ومحنته التى مرّ بها.

لمحات من محنته

۱- محنة سنة (۶۹۸ ه-) (بسبب الفتوى الحموية)

أمّا محنته التى عاشها بسبب معتقداته، لعل أشهرها هى تلك التى سُئل من قبل أهل حماة، والسؤال هو التالى:

ما قول السادة العلماء أئمة الدين فى آيات الصفات، كقوله تعالى: (الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى) وقوله: (ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ) وقوله: (ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ وَ هِيَ دُخانٌ) إلى غير ذلك من آيات الصفات و أحاديث الصفات، كقوله: إنّ قلوب بنى آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن، وقوله: يضع الجبار قدمه فى النار. إلى غير ذلك، وما قالت العلماء فيه وأبسطوا القول فى ذلك مأجورين إن شاء الله تعالى(۱)

وقد أجاب عن ذلك بما لا ينفى التجسيم عن الذات الإلهية، واعتمد على إجابته على الصحابة والتابعين السلف الذين لم يسلبوا أو ينفوا هذه الصفات عن البارى جلّ شأنه، قال:

ولم يقل أحد منهم (أى: الصحابة والتابعين والسلف) قط أنّ الله ليس فى السماء، ولاـ أنّه ليس على العرش، ولا أنّه بذاته فى كلّ مكان، ولا أنّ جميع الأمكنة بالنسبة إليه سواء، ولا أنّه لا داخل العالم ولا خارجه، و لا أنّه

۱- مجموع الفتاوى، ج ۵، ص ۵.

ص:۴۱

لامتصل ولا منفصل، ولا أنّه لا تجوز الإشارهٔ الحسيهٔ إليه بالأصابع ونحوها، بل قـد ثبت فى الصـحيح عن جابر بن عبـدالله أنّ النبى لمّا خطب خطبته العظيمهٔ يوم عرفات فى أعظم مجمع حضـره الرسول، جعل يقول: ألا هل بلّغت؟ فيقولون: نعم، فيرفع إصـبعه إلى السـماء ثمّ ينكبها إليهم ويقول: اللهم اشهد. غير مرّهٔ، وأمثال ذلك كثيرهٔ.

فلئن كان الحق ما يقوله هؤلاء السالبون النافون للصـفات الثابتهٔ فى الكتاب والسـنّهٔ من هذه العبارات ونحوها، دون ما يفهم من الكتاب والسـنّهٔ، إمّـا نصـاً وإمّـا ظاهراً فكيف يجوز على الله تعالى، ثمّ على رسوله، ثمّ على خير الأمّـهٔ أنّهم يتكلّمون دائماً بما هو إمّا نص وإمّا ظـاهر فى خلاـف الحق؟ ! ثمّ الحق الـذى يجب اعتقـاده لاـ يبوحون به قط ولا يـدلون عليه لا نصاً ولاظاهراً، حتّى يجىء أنباط الفرس والروم وفروخ اليهود والنصارى والفلاسفهٔ يبيّنون للأمّهٔ العقيدهٔ الصحيحهٔ، التى يجب على كلّ مكلّف أو كلّ فاضل أن يعتقدها.(۱)

وقـد سـببت له هـذه الفتوى أن يُعمل له مجلساً ويردّوا هـذه الفتوى ويبطلوا العقيـدهٔ الحمويـهٔ، وهـذا ما أشار إليه تلميـذه الصـفدى فى حوادث تلك السنهٔ، قال:

قام عليه جماعهٔ من الشافعيهٔ وأنكروا عليه كلامه فى الصفات، وأخذوا فتياه الحمويهٔ وردّوا عليه فيها، وعملوا له مجلساً فدافع الأفرم عنه ولم‌يبلغهم فيه أرباً، ونودى فى دمشق بإبطال العقيدهٔ الحمويهٔ(۲)

۱- مجموع الفتاوى، ج ۵، صص ۱۵ و ۱۶.

۲- الوافى بالوفيات، ج ۷، ص ۱۵.

ص:۴۲

۲– محنة سنة (۷۰۵ ه–) بسبب (قوله: إنّ الله فوق العرش)

فی هـذه السـنة ضُـيّق عليه وحبس فی الجب بسـبب اعتقاده أنّ الله فوق العرش حقيقة، وأنّ الله يتكلّم بحرف وصوت، فجرت بينه وبين علماء عصـره مناظرات ومساجلات، ومن هؤلاء العلماء: الشـيخ تقی‌الـدين الهندی والشـيخ كمال‌الدين الزملكانی، وقد انتهت هذه بأن ادّعی عليه عنـد ابن‌مخلوف المالكی أنّه يقول: إنّ الله فوق العرش حقيقة، وأنّ الله يتكلّم بحرف وصوت. . وأقيم مرسوماً عليه، وحبس فی برج أياماً، ثمّ نقل منه ليلة العيد إلی الحبس المعروف بالجب.

قال ابن‌حجر العسقلانی:

فادّعی علی ابن‌تيميـة عند المالكی، ولم يجب عن الدعوی فكرر عليه فأصّـرَ، فحكم المالكی بحبسه، وحبس فی برج، ثمّ بلغ المالكی أنّ النـاس يترددون إليه، فقـال: يجب التضـييق عليه إن لم يقتل، وإلاّ فقـد ثبت كفره، فنقلوه ليلـة عيـد الفطر إلی الجب، وعاد القاضـی الشـافعی إلی ولاـيته ونودی بـدمشق من اعتقـد عقيـدة ابن‌تيميـة حلّ دمه وماله خصوصاً الحنابلـة. وقریء المرسوم وقرأها ابن‌الشـهاب محمود فی الجامع، ثمّ جمعوا الحنابلة من الصالحية وغيرها، وأشهدوا علی أنفسهم أنّهم علی معتقد الإمام الشافعی(۱)

وقال أبوالفداء فی كتابه المختصر فی أخبار البشر:

وفيها (أی: سـنة ۷۰۵ه–) اسـتدعی تقی‌الـدين أحمـد بن تيمية من دمشق إلی مصـر، وعُقد له مجلس، وأمسك وأودع الاعتقال بسـبب عقيدته، فإنّه

۱– الدرر الكامنة، ج ۱، ص ۱۷۱.

ص:۴۳

كان يقول بالتجسيم. .(۱). وهنا نجد تصريحاً واضحاً باتّهامه بالتجسيم.

محاكمة ابن تيمية وصدور المرسوم للسلطان ابن قلاوون(۲)

نقل الحصنى الدمشقى نسخة المرسوم للشريف السلطانى، ناصرالدنيا والدين محمّد بن قلاوون وقُرئ على منبر جامع دمشق، نهار الجمعة سنة (۷۰۵ ه-) وصورته - أنقله مقتصراً على المهم منه - كالتالى:

الحمد لله الذى تنزّه عن الشبيه والنظير، وتعالى عن المثل، فقال تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) ، نحمده على ما ألهمنا من العمل بالسنّة والكتاب، . . وبعد:

فإنّ القواعد الشرعية، وقواعد الإسلام المرعية، وأركان الإيمان العلمية، ومذاهب الدين المرضية، هى الأساس الذى يبنى عليه، والموئل الذى يرجع كلّ أحد إليه. . وكان ابن تيمية فى هذه المدّة قد بسط لسان قلمه، ومدَّ بجهله عنان كلمه، وتحدّث بمسائل الذات والصفات، ونصّ فى كلامه الفاسد على أمور منكرات، وتكلّم فيما سَكت عنه الصحابة والتابعون، وفاه بما اجتنبه الأئمة الأعلام الصالحون، وأتى فى ذلك بما أنكره أئمة الإسلام، وانعقد على خلافه إجماع العلماء والحكّام، وشهر من فتاويه ما استخف به عقول العوام، وخالف فى ذلك فقهاء عصره، وأعلام علماء شامه ومصره، وبثَّ به رسائله إلى كلّ مكان، وسمّى فتاويه بأسماء ما أنزل الله

۱- المختصر فى أخبار البشر، ج ۱، صص ۴۹۵و ۴۹۶.

۲- هو: محمّد بن قلاوون السلطان الأعظم الملك الناصر، ناصرالدين أبوالفتح محمّد بن السلطان الملك المنصور سيف‌الدين قلاوون الصالحى، ولد الملك الناصر سنة أربع وثمانين، ووالده المنصور على حصن المرقب محاصراً، وتوفى يوم الأربعاء تاسع‌عشر ذى‌الحجّة سنة إحدى وأربعين وسبع مائة، ودفن ليلة الخميس بالمدرسة المنصورية بين القصرين، وأنزل على والده، كان ملكاً عظيماً، دانت له العباد وملوك الأطراف بالطاعة. . اُنظر: الوافى بالوفيات، ج ۴، ص۲۵۱.

ص:۴۴

بها من سلطان.

ولمّا اتصل بنا ذلك، وما سلك به هو ومريدوه، من هذه المسالك الخبيثة وأظهروه، من هذه الأحوال وأشاعوه، وعلمنا أنّه استخف قومه فأطاعوه، حتّى اتصل بنا أنّهم صرّحوا فى حقّ الله سبحانه بالحرف والصوت والتشبيه والتجسيم. فقمنا فى نصرة الله، مشفقين من هذا النبأ العظيم، وأنكرنا هذه البدعة، وعزّنا أن يشيع عمن تضمنه ممالكه هذه السمعة، وكرهنا ما فاه به المبطلون، وتلونا قوله تعالى: (سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ) . فإنّه -سبحانه وتعالى- تنزّه فى ذاته وصفاته عن العديل والنظير، (لاتُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) فتقدّمت مراسيمنا باستدعاء ابن‌تيمية المذكور إلى أبوابنا، حين ما سارت فتاويه الباطلة فى شامنا ومصرنا، وصرّح فيها بألفاظ ما سمعها ذو فهم إلّا وتلا قوله تعالى: (لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْراً) ولمّا وصل إلينا الجمع أولوا العقد والحل، وذوو التحقيق والنقل، وحضر قضاة الإسلام، وحكّام الأنام، وعلماء المسلمين، وأئمة الدنيا والدين، وعقد له مجلس شرعى فى ملأ من الأئمة وجمع، ومن له دراية فى مجال النظر ودفع.

فثبت عندهم جميع ما نسب إليه، بقول من يعتمد ويعوّل عليه، وبمقتضى خط قلمه الدال على منكر معتقده. وانفصل ذلك الجمع وهم لعقيدته الخبيثة منكرون، وآخذوه بما شهد به قلمه. .

ولمّا ثبت ذلك فى مجلس الحاكم المالكى، حكم الشرع الشريف أن يسجن هذا المذكور. . ، وينهى عن التشبيه فى اعتقاد مثل ذلك، أو يفوه بجهة العلو بما فاه، أو يتحدّث أحد بحرف أو صوت، أو يفوه بذلك إلى الموت، أو ينطق بتجسيم، أو يحيد عن الطريق المستقيم، أو يخرج عن رأى

ص:۴۵

الأئمة، أو ينفرد به عن علماء الأمّة، أو يحيّز الله سبحانه وتعالى فی جهة، أو يتعرّض إلى حيث وكيف، فليقف كلّ واحد عند هذا الحد، ولله الأمر من قبل ومن بعد. وليلزم كلّ واحد من الحنابلة بالرجوع عن كلّ ما أنكره الأئمة من هذه العقيدة، والرجوع عن الشبهات الذائعة الشديدة، ولزوم ما أمر الله تعالى به، والتمسّك بمسالك أهل الإيمان الحميدة، . . . وكتب ثامن عشرين شهر رمضان سنة خمس وسبعمائة(۱)

وواضح من هذه الكلمات أنّ ابن تيمية خرج عن مسلّمات الدين، فجاء هذا المرسوم ليزجره وينهاه عن هذا المنهج؛ لأنّه ثبت بخط يده مخالفاته الصريحة لرأی الأئمة الأعلام، وانفرد عنهم؛ فقد حيّز الله سبحانه وتعالى فی جهة، وعرّضه إلى الحيث والكيف.

فجاءت هذه الوثيقة لتُلزم الحنابلة المقلّدين له، بالرجوع عن كلّ ما أنكره الأئمة من هذه العقيدة، والرجوع عن الشبهات الذائعة الشديدة، ولزوم ما أمر الله تعالى به، والتمسّك بمسالك أهل الإيمان الحميدة.

إذن فابن تيمية جاوز كلّ حدود الشريعة وفق هذا المرسوم. فلينظر مريدوه بهذه الكلمات وليدققوا فيها، ففيها الكثير من المواعظ والنصح ووضع الأمور فی نصابها الصحيح.

اعترافه وتوبته سنة (٥٧٠٧)

وفی سنة سبعمائة وسبعة للهجرة شفع شخص يسمّى (مهنا أمير آل‌فضل) فأخرج من السجن، وأحضر إلى القلعة ووقع البحث مع

۱- دفع الشبه عن الرسول، صص ۸۴- ۸۶.

ص:۴۶

بعض الفقهاء فكتب عليه محضر لاستتابته واعترافه بأخطائه ووجد خطه بما نصه:

الذى أعتقد أنّ القرآن معنى قائم بذات الله وهو صفة من صفات ذاته القديمة وهو غير مخلوق وليس بحرف ولا صوت، وأنّ قوله: (الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى) ليس على ظاهره، ولا أعلم كنه المراد به، بل لا يعلمه إلاّ الله، والقول فى النزول كالقول فى الاستواء. وكتبه أحمد بن تيمية، ثمّ أشهدوا عليه أنّه تاب مما ينافى ذلك مختاراً، وذلك فى خامس عشرين ربيع الأوّل سنة (۷۰۷ ه-) وشهد عليه بذلك جمع جم من العلماء وغيرهم(۱).

۳- محنة سنة (۷۰۹ ه-) بسبب (تطاوله على ساحة النبى الأكرم (ص))

وبعد أن خرج من السجن عاد مجدداً لمخالفة المنهج الذى سار عليه العلماء، فأفتى بعدم الاستغاثة بالنبى (ص) ، وهذا مانقله ابن‌حجر فى الدرر الكامنة وابن‌كثير فى البداية والنهاية وابن‌رجب الحنبلى فى ذيل طبقات الحنابلة، واللفظ للأوّل قال:

قال: (أى: ابن‌تيمية) لا يستغاث بالنبى (ص) فاقتضى الحال أن أمر بتسييره إلى الشام. . وادّعى عليه عند ابن‌جماعة وشهد عليه شرف‌الدين ابن‌الصابونى، وقيل: إنّ علاءالدين القونوى أيضاً شهد عليه، فاعتقل بسجن بحارة الديلم فى ثامن عشر شوال إلى سلخ صفر سنة (۷۰۹ ه-) .

ثمّ نُقل إلى الإسكندرية، فى شهر صفر، وكان سفره صحبة أمير مقدم، ولم يمكّنا أحداً من جهته، فلم يزل إلى أن عاد الناصر إلى السلطنة، فشفع فيه عنده، فأمر بإحضاره فاجتمع به فى ثامن عشر شوال وأصلح بينه وبين

۱- الدرر الكامنة، ج ۱، ص ۱۷۲؛ وانُظر: نهاية الإرب فى فنون الأدب، ج ۳۲، ص ۸۵.

ص:۴۷

القاضی المالکی، فاشترط المالکی أن لایعود فقال له السلطان قد تاب وسکن القاهرة(۱)

۴- محنة سنة (۷۱۹ ه-) بسبب مسألة الطلاق

بعد ذلک هدأت الأمور ضدّه والسبب هو سکوته عن توجیه فتاویه، فبدأت الناس تتردد إلیه إلی أن توجّه صحبة الناصر إلی الشام بنیة الغزاة فی سنة (۷۱۲ه) وذلک فی شوال، فوصل دمشق فی مستهل ذی‌القعدة فکانت مدّة غیبته عنها أکثر من سبع سنین.

ثمّ قاموا علیه فی شهر رمضان سنة (۷۱۹ ه-) بسبب مسألة الطلاق، وأکّد علیه المنع من الفتیا(۲)

۵- محنته الأخیرة سنة (۷۲۶ه-) بسبب مسألة شدّ الرحال إلی قبر النبی (ص)

ولعل آخر محناته التی عانی منها هی بسبب فتاویه التی یمنع فیها زیارة النبی الأکرم (ص) وذلک حینما قاموا علیه مرّة أخری فی شعبان سنة (۷۲۶ ه-) بسبب مسألة الزیارة واعتقل بالقلعة، فلم یزل إلی أن مات فی لیلة الاثنین، العشرین من ذی‌القعدة سنة (۷۲۸ه) .(۳)

ونحن حینما نتأمّل بما ترک لنا هذا الرجل من اعتقادات وتفسیرات وأفکار، من خلال ما تقدّم من ترجمته نجد أنّ هناک اضطراباً واضحاً فی تراثه الفکری والعقدی، فهناک سلسلة من التناقضات التی وقع فیها، لاسیما فی منهجه فی التعامل مع الحدیث النبوی الشریف وتفسیره للقرآن، بحیث

۱- الدرر الکامنة، ج ۱، ص ۱۷۳؛ البدایة والنهایة، ج ۱۴، ص ۴۵؛ ذیل طبقات الحنابلة، ج ۱، ص۳۴۳.

۲- البدر الطالع، ج ۱، ص ۶۹.

۳- الدرر الکامنة، ج ۱، ص ۱۷۴.

ص:۴۸

نجده يميل إلى التجسيم، فمثلاً فى تفسيره لقوله تعالى: (الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى) . (طه: ۵) يتوقف على ظاهر الألفاظ، فيفسّرها بالاستواء المادى، وكذلك فى مسألة خلق القرآن و. . وبهذا خرج عن الإجماع ومخالفة الاعتقادات الدينية السائدة فى عصره، فمن قضية الرسالة الحموية سنة (۶۹۸ ه-) ، التى أجاب فيها عن سؤال حول صفات الله تعالى، بما يخالف أهل الكلام فى عصره فأثار حفيظتهم وتألّبوا عليه، إلى تعرّضه لامتحان فى معتقله سنة (۷۰۵ه-) بمرسوم من السلطان يدعوه لحضور جلسة مع القضاة والفقهاء للتباحث والتحقيق فى صحة وسلامة عقيدته، وعقد له أكثر من مجلس، وطلبوا حضوره إلى مصر فى قضية أخرى حين ادّعى عليه القاضى (ابن‌مخلوف المالكى) أنّه يثبت الصفات الخبرية بما يقتضى التجسيم، وانتهى به الأمر إلى السجن، ومروراً بسنة (۷۲۰ه-) ، حينما خرج عن إجماع المذاهب الأربعة فى قضية الطلاق بالثلاث، والطلاق البدعى الذى يقع فى حالة الحيض، والطلاق المعلّق بشرط غير معتبر، وتعرّض بسبب تمسّكه برأيه فى هذه القضية إلى محاكمة العلماء والفقهاء والقضاة له وانتهى به الأمر إلى السجن. وقد ظلّ على هذه الحال فى مخالفته للاعتقادات الفكرية والدينية إلى أن توفى فى سجن القلعة بدمشق سنة (۷۲۸ه-) .

ولعل هذه الأسباب مجتمعةً جعلت الذهبى يتنصّل عن عقائده ويخالفه فيها، وهذا ما صرّح به ابن‌حجر العسقلانى نقلاً عنه: «وأنا لا أعتقد فيه عصمة، بل أنا مخالف له فى مسائل أصلية وفرعية»(۱)

وبهذا نطوى ما مامرَّ به من محن وأدوار أودت به إلى مزالق فكرية إلى

۱- الدرر الكامنة، ج ۱، ص ۱۷۶.

ص:۴۹

أن أنهى عمره فى السجن. وبعد ذلك ننتقل إلى النّقاد لهذا الفكر ممن عاصره وممن لم يعاصرهم؛ بحيث نجدهم شدّدوا النكير عليه ونقدوه مستهجنين ما آمن به من أفكار تخالف المنهج السنّى، بل والعلمى بشكل عام.

أقوال وفتاوى العلماء فى ابن‌تيمية

اشارهٔ

بعدما تقدّم من أقواله وعقائده، نجد أنّ أكثر علماء أهل السنّة وجّهوا له سهام نقدهم وفتاواهم، وهذا ليس غريباً بعدما رأيت من شذوذ أفكاره وآرائه، التى خالف فيها مسلّمات الدين والشريعة. لذا نجد من اللازم أن نطرح بعض هذه الأقوال والفتاوى التى أنّبت ابن‌تيمية وردعته عن اعتقاداته التى آمن بها.

۱- العلاّمة تقى‌الدين السبكى (ت / ۷۵۶ ه-)(۱)

(

- يتّهمه بالابتداع ومخالفة الإجماع

وللعلاّمة السبكى صولات وجولات فى الردّ على شبهاته، وله مصنّفات فى هذا المجال نذكر منها على سبيل المثال: (شفاء السقام فى زيارة خير الأنام) و (الدرّة المضية فى الردّ على ابن‌تيمية) و (الاعتبار ببقاء الجنّة والنار) و (شنّ الغارة على من أنكر سفر الزيارة) و (النظر المحقق فى

۱- ترجمه الذهبى قائلاً: على بن عبدالكافى بن على بن تمام بن يوسف بن سليم القاضى الإمام العلاّمة الفقيه المحدّث الحافظ فخرالعلماء تقى‌الدين أبوالحسن السبكى ثمّ المصرى الشافعى، مولده سنة ثلاث وثمانين وستمائة، وكان صادقاً متثبّتاً خيّراً ديّناً متواضعاً حسن السمت من أوعية العلم يدرى الفقه ويقرّره، وعلم الحديث ويحرّره، والأصول ويقرأها، والعربية ويحققها، وقد بقى فى زمانه الملحوظ اليه بالتحقيق والفضل. معجم الذهبى، ج۱، ص ۱۱۶؛ طبقات الشافعية الكبرى، ج ۱۰، ص ۱۴۷.

ص:۵۰

الحلف بالطلاق المعلّق) و (نقد الاجتماع والافتراق فی مسائل الإیمان والطلاق) .

وننقل قوله فی کتابه الدرّة المضیة فی حقّ ابن تیمیة:

فإنّه لمّا أحدث ابن تیمیة ما أحدث فی أصول العقائد، ونقض من دعائم الإسلام الأرکان والمعاقد، بعد أن کان مستتراً بتبعیة الکتاب والسنّة، مظهراً أنّه داعٍ إلی الحقّ هادٍ إلی الجنّة، فخرج عن الاتّباع إلی الابتداع، وشذَّ عن جماعة المسلمین بمخالفة الإجماع.(۱)

۲- العلّامة الحصنی (ت / ۸۲۹ ه-) (۲)

(

-یتّهمه بالمکر والمراوغة والتلبیس والتکفیر

وکذلک نجد العلّامة الحصنی یتّهمه بالمکر والمراوغة والتلبیس، قال:

فأوّل شیء سلکه من المکر والخدیعة، أن انتمی إلی مذهب الإمام أحمد وشرع بطلب العلم وتعبّد، فمالت إلیه قلوب المشایخ فشرعوا فی إکرامه والتوسعة علیه، فأظهر التعفف فزادوا فی الرغبة فیه والوقوع علیه، ثمّ شرع ینظر فی کلام العلماء ویعلّق فی مسودّاته، حتّی ظن أنّه صار له قوّة فی التصنیف والمناظرة، وأخذ یدوّن ویذکر أنّه جاءه استفتاء من بلد کذا، ولیس لذلک حقیقة، فیکتب علیها صورة الجواب، ویذکر مالاینتقد علیه، وفی بعضها ما یمکن أن ینتقد، إلاّ أنّه یشیر إلیه علی وجه التلبیس بحیث

۱- الدرّة المضیة، ص ۳.

۲- هو أبوبکر بن محمّد بن عبدالمؤمن الإمام العالم الربانی الزاهد الورع تقی‌الدین الحصنی الدمشقی الحسینی، ثبت نسبه علی قاضی حسبان متأخراً، مولده فی أواخر سنة اثنتین وخمسین وسبعمائة، وتوفی سنة ۸۲۹ه. ق. طبقات الشافعیة، ج ۴، ص ۷۶.

ص:۵۱

لايقف على مراده إلّا حاذق عالم متفنن، فإذا ناظر أمكنه أن يقطع مناظره إلّا ذلک المتفنن الفطن(۱)

وقال أيضاً:

إنّ ابن‌تيمية الذى كان يوصف بأنّه بحر من العلم، لا يستغرب فيه ما قاله بعض الأئمة عنه من أنّه زنديق مطلق، وسبب قوله ذلک أنّه تتبع كلامه فلم يقف له على اعتقاد، حتّى أنّه فى مواضع عديدة يكفّر فرقة ويضللها، وفى آخر يعتقد ما قالته أو بعضه، مع أنّ كتبه مشحونة بالتشبيه والتجسيم، والإشارة إلى الازدراء بالنبى (ص) ، والشيخين، وتكفير عبدالله بن عباس (رضى‌الله‌عنه) وأنّه من الملحدين، وجعل عبدالله بن عمر (رضى‌الله‌عنهما) من المجرمين وأنّه ضال مبتدع، ذكر ذلک فى كتاب له سمّاه (الصراط المستقيم) والردّ على أهل الجحيم. وقد وقفت فى كلامه على المواضع التى كفّر فيها الأئمة الأربعة (۲)

فهنا نجد أنّ العلاّمة الحصنى يتّهمه بتكفير أئمة المذاهب الأربعة فضلًا تكفيره لبعض الصحابة.

وقال أيضاً:

والحاصل: أنّه وأتباعه من الغلاة فى التشبيه والتجسيم، والازدراء بالنبى (ص) وبغض الشيخين، وبإنكار الأبدال الذين هم خلفوا الأنبياء. ولهم دواه أخر لو نطقوا بها لأحرقهم الناس فى لحظة واحدة. فنسأل الله تعالى العافية.(۳)

۱- دفع الشبه عن الرسول، ص ۷۶.

۲- المصدر نفسه، ص ۱۲۶.

۳- المصدر نفسه، ص ۲۱۵.

ص:۵۲

۳- ابن‌حجر العسقلانی (ت / ۸۵۲ ه-)(۱)

(

- یصنّف الفتاوی الموجّهة إلی ابن تیمیة

وقد صنّف وقسّم الحافظ ابن‌حجر العسقلانی - فی کتابه الدرر الکامنة- العلماء الذین أفتوا فیما رأوه من عقائده وآرائه.

قال:

افترق الناس فیه شیعاً:

۱- فمنهم من نسبه إلی التجسیم؛ لما ذکر فی العقیدة الحمویة والواسطیة وغیرهما من ذلک، کقوله: إنّ الید والقدم والساق والوجه صفات حقیقیة، وأنّه مستو علی العرش بذاته.

۲- ومنهم من ینسبه إلی الزندقة؛ لقوله: إنّ النبی (ص) لا یستغاث به.

۳- ومنهم من ینسبه إلی النفاق؛ لقوله فی علی: إنّه کان مخذولاً حیثما توجّه، وإنّه حاول الخلافة مراراً فلم ینلها، وإنّه قاتل للرئاسة لا للدیانة. ولقوله: إنّه کان یحب الرئاسة وأنّ عثمان کان یحب المال. ولقوله: علی أسلم صبیاً، والصبی لا یصح إسلامه، وبکلامه فی خطبة بنت أبی‌جهل، فإنّه شنع فی ذلک، فالزموه بالنفاق؛ لقوله (ص) : «ولا یبغضک إلّا منافق» .

۱- ترجمه ابن‌العماد الحنبلی قائلًا: شیخ الإسلام علم الأعلام أمیرالمؤمنین فی الحدیث حافظ العصر شهاب‌الدین أبوالفضل أحمد بن علی بن محمّد بن محمّد بن علی بن أحمد الشهیر بابن‌حجر، نسبة إلی آل‌حجر قوم تسکن الجنوب الآخر علی بلاد الجرید وأرضهم قابس الکنانی، العسقلانی الأصل المصری المولد والمنشأ والدار والوفاة الشافعی، ولد فی ثانی عشر شعبان سنة ۷۷۳ه وتوفی سنة ۸۵۲ه. شذرات الذهب، ج ۷، ص ۲۷۰.

ص:۵۳

۳- ونسبه قوم إلی أنّه کان یسعی فی الإمامة الکبری؛ فإنّه کان یلهج بذکر ابن‌تومرت ویطریه(۱)

۴- ابن‌حجر الهیتمی المکی (ت / ۹۷۴ ه-)(۲)

(

-یحمل علیه بأبشع التهم (بالخذلان والضلال والعمی)

وقال ابن‌حجر الهیتمی فی الفتاوی الحدیثیة:

ابن‌تیمیة عبد خذله الله وأضلّه وأعماه وأصمّه وأذلّه. . وبذلک صرّح الأئمة الذین بیّنوا فساد أحواله وکذب أقواله. . ومن أراد ذلک فعلیه بمطالعة کلام الإمام المجتهد المتّفق علی إمامته وبلوغه مرتبة الاجتهاد أبی‌الحسن السبکی، وولده التاج، والشیخ الإمام العز بن جماعة، وأهل عصره وغیرهم من الشافعیة والمالکیة والحنفیة. .

ثمّ قال:

والحاصل أن لا یقام لکلامه وزن، وأن یرمی فی کلّ وعر وحزن، ویعتقد فیه أنّه مبتدع ضالٌ مضلٌ غال، عامله الله بعدله، وأجارنا من مثل طریقته وعقیدته وفعله، آمین (۳)

۱- الدرر الکامنة فی أعیان المائة الثامنة، ج ۱، صص ۱۸۰و ۱۸۱.

۲- ترجمه عبدالحی الکتانی قائلاً: هو أحمد بن محمّد بن علی بن حجر الهیتمی من الهیاتم قریة بمصر السعدی المکی الفقیه المحدّث صاحب التآلیف العدیدة التی علیها المدار عند الشافعیة فی الحجاز والیمن وغیرهما، قال فیه الشهاب الخفاجی فی الریحانة لمّا ترجمه علّامة الدهر خصوصاً الحجاز فکم حجّت وفود الفضلاء لکعبته وتوجّهت وجوه الطلب إلی قبلته تتقرط الآذان بمثل أخباره فی القدیم والحدیث فهو العلیاء والسند، ولد سنة ۸۹۹ ه- وتوفی سنة ۹۷۴ ه-. فهرس الفهارس والأثبات، ج ۱، ص ۳۳۷.

۳- الفتاوی الحدیثیة، ص ۵۸.

ص:۵۴

۵- العلّامة محمّد زاهد الكوثرى (ت/ ۱۳۷۱ ه-)(۱)

(

-يتّهمه بالفوضى العلمية والخلل فى التعقّل

قال العلّامة الكوثرى واصفاً ابن تيمية:

فى أوائل عمره كانت عنايته بالسنّة ومسند أحمد، حتّى كان بحيث يعدّ مستحضراً لمتون أحاديثها، ثمّ تشاغل بعلوم أخر ومذاهب شتّى بالمطالعة من غير تدّرس على أهلها، فحمل ألفاظ العلوم على غير معانيها وارتسم فى ذهنه صوراً معكوسة فى معارف تلك الفنون، لا استبقى حفظه السابق ولاأجدى شغله اللاحق، حتّى أصبح مثالاً للفوضى العلمية والخلل فى التعقّل، وهذا ما أحكيه لك متجرّداً من جميع العواطف، ومضى علىّ زمن كدت أنخدع على بعض كتبه. . . ويتأسّف الإنسان على هذه المواهب الضائعة(۲)

رسالة الإمام الذهبى

(۳)، وكشفه عن خطأ المنهج الذى اتّبعه ابن تيمية

لعل أفضل من شخّص الداء والدواء هو المحدّث الذهبى (ت/ ۷۴۸ه) ،

۱- هو: محمّد زاهد بن الحسن بن على الكوثرى، فقيه حنفى تفقه فى جامع الفاتح بالآستانة، ودرس فيه، وتولّى رياسة مجلس التدريس. . وكان يجيد العربية والتركية والفارسية، توفى بالقاهرة. من مؤلّفاته: تأنيت الخطيب على ما ساقه فى ترجمة أبى‌حنيفة من أكاذيب و النكت الطريفة فى التحدّث عن ردود ابن‌أبى‌شيبة على أبى‌حنيفة و الاستبصار فى التحدّث عن الجبر والاختيار ، ورسائل فى تراجم الإمام زفر، وأبى‌يوسف القاضى، ومحمّد بن الحسن الشيبانى، والبدر العينى، الحسن بن زياد، ومحمّد بن الشجاع، والطحاوى وكلّها مطبوعة. اُنظر: ترجمته فى مقدّمة السيف الصقيل، ص ۳.

۲- صفعات البرهان على صفحات العدوان، صص ۳۴و۳۵.

۳- ترجمه الصفدى قائلاً: حافظ لا يجارى، ولا فظ لا يبارى، أتقن الحديث ورجاله، ونظر علله وأحواله، وعرف تراجم الناس وأزال الإبهام فى تواريخهم والإلباس من ذهن يتوقد. . ولم أجد عنده جمود المحدّثين بل هو فقيه النظر له دربة بأقوال الناس ومذاهب الأئمة من السلف وأرباب المقالات، وأعجبنى منه ما يعانيه فى تصانيفه من أنّه لا يتعدّى حديثاً يورده حتّى يبيّن ما فيه من ضعف متن أو ظلام إسناد أو طعن فى رواته. . . الوافى بالوفيات، ج ۲، صص۱۱۴و ۱۱۵

ص:۵۵

حيث وجّه رسالته وخطابه لابن تيميـة، ذلك الخطاب الـذى تضـمّن النصح والوعظ والتأنيب والتوبيخ، فهذا الخطاب يكشف عن الخطأ الجسـيم الـذى وقع فيه ابن تيميـة وأتباعه فى المنهـج والعقيـدة والأدب والأخلاق وغير ذلك الكثير، وحرىٌ بمن يقرأ هـذه الرسالـة أن يتأمّل ويـدقق بمفرداتها مليّاً، فلم تصـدر هـذه الكلمات من شـخص عادى بل من أقرب المقرّبين إلى ابن تيميـة، فهو ذلك الإمام الذى يريد الخير لأسـتاذه، وهو ذلك التلميذ الوفى والمخلص والحريص عليه أو كما يعبّر الذهبى: الشـفوق المحب الواد، وبحقّ كلماته تُعد دسـتوراً يجب أن يقتفى لاسيما فى هذا العصر. ولا يجب التشكيك فى هذه الرسالة؛ لأنّنا سوف نثبت بإذن الله تعالى مصداقيتها بالأدلة والبراهين القاطعة.

نص الرسالة

وها هى فحوى هذه الرسالة، كما ينقلها العلّامة تقى‌الدين السـبكى (ت/۷۵۶ه) فى سـيفه الصقيل، فهى من الأهمية بمكان، كونها تعتبر الخط الفاصل لمن يريد أن يدرك الحقيقة كما هى (۱)؛ لذا سننقلها بجميع حروفها وكلماتها، قال:

رسالة كتب بها (۲)، الشيخ شمس‌الدين أبوعبدالله الذهبى إلى الشيخ تقى‌الدين ابن تيمية كتبتها (۳)من خط قاضى القضاة برهان‌الدين بن جماعة رحمه الله، وكتبها هو من خط الشيخ الحافظ أبى‌سعيد بن العلائى وهو

۱- وفى نظرى أنّ فحوى هـذه الكلمـات لاـ تنحصـر بخطـاب موجّه لابن تيميـة فقـط، بل هى لكلّ مسـلم يريـد أن يضع نفسه فى مقام الفتوى ويتصدّى لأمور الدين والشريعة.

۲- بتضمين بعث ، كما فى هامش النسخة الأصلية.

۳- والكاتب هو التقى ابن‌قاضـى شـهبة، وقـد ذكر فى طبقات الشافعيـة، أنّه اطّلع على مجاميع وفوائـد بخط البرهان ابن‌جماعة. كما فى الأصل. اُنظر: طبقات الشافعية، ج ۳، ص ۱۴۰. والعبارة كما فى هذه النسخة: «وقد وقفت له على مجاميع وفوائد بخطه» .

ص:۵۶

كتبها من خط مرسلها الشيخ شمس‌الدين.

الحمـد لله على ذلّتى، يـاربّ ارحمنى وأقلنى عثرتى، واحفظ علىّ إيمانى. واحزناه على قلّة حزنى، وا أسـفاه على السـنّة وذهاب أهلها، واشوقـاه إلى إخوان مؤمنين يعاونوننى على البكاء، واحزناه على فقـد أناس كانوا مصابيـح العلم وأهل التقوى وكنوز الخيرات. آه على وجود درهم حلال وأخ مؤنس، طوبى لمن شـغله عيبه عن عيوب الناس، وتبّاً لمن شغله عيوب الناس عن عيبه. إلى كم ترى القذاة فى عين أخيك وتنسـى الجـذع فى عينك؟ ! إلى كم تمـدح نفسك وشقاشـقك وعباراتک وتذم العلماء وتتبع عورات الناس مع علمک بنهى الرسول (ص) (لا- تـذكروا موتـاكم إلاّ- بخير، فإنّهم قـد أفضوا إلى ما قـدموا) ؟ ! بلى أعرف أنّک تقول لى لتنصـر نفسك: إنّما الوقيعة فى هؤلاء الذين ما شـمّوا رائحة الإسـلام ولا عرفوا ما جاء به محمّد (ص) وهو جهاد. بلى والله عرفوا خيراً كثيراً مما إذا عمل به العبد فقد فاز وجهلوا شيئاً كثيراً مما لايعنيهم، (ومن حُسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه) .

يا رجل بالله عليك كفّ عنّا، فإنّک محجاج عليم اللسان لا تقر ولا تنام. إياكم والغلوطات فى الدين، كره نبيک (ص) المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال وقـال: (إنّ أخوف مـا أخـاف على أمتى كلّ منافق عليم اللسان) وكثرة الكلام بغير زلل تقسـى القلوب إذا كان فى الحلال والحرام، فكيف إذا كان فى عبارات اليونسـية والفلاسـفة وتلك الكفريات التى تعمى القلوب؟ ! والله قد صـرنا ضحكة فى الوجود فإلى كم تنبش دقائق الكفريات الفلسفية لنرد بعقولنا؟ ! يا رجل قد بلعت (سموم) الفلاسفة وتصنيفاتهم مرّات، وكثرة استعمال السموم يدمن عليه الجسم وتكمن والله فى البدن. واشوقاه إلى مجلس فيه تلاوة بتدبّر وخشية بتذكّر وصمت بتفكّر، وآه

ص:۵۷

لمجلس يـذكر فيه الأبرار فعنـد ذكر الصالحين تنزل الرحمـة. بلى عنـد ذكر الصالحين يـذكرون بالازدراء واللعنة. كان سـيف الحجاج ولسان ابن‌حزم شقيقين فواخيتهما بالله، خلونا من ذكر بدعة الخميس وأكل الحبوب وجدوا فى ذكر بدع كنّا نعدّها من أساس الضلال قـد صـارت هى محض السنّة وأسـاس التوحيـد ومن لم يعرفها فهو كافر أو حمار، ومن لم يكفّر فهو أكفر من فرعون، وتعـدّ النصارى مثلنا، والله فى القلوب شكرك إن سلم لك إيمانك بالشهادتين فأنت سعيد.

يا خيبـة من اتّبعك فإنّه معرّض للزندقـة والانحلال، لاسـيما إذا كان قليل العلم والـدين باطوليا شـهوانياً. لكنه ينفعك ويجاهـد عندك بيـده ولسـانه وفى البـاطن عـدو لك بحاله وقلبه، فهل معظم أتباعك إلّا قعيـد مربوط خفيف العقل، أو عامى كـذّاب بليـد الـذهن، أو غريب واجم قوىّ المكر، أو ناشف صالح عديم الفهم؟ ! فإن لم تصدّقنى ففتشـهم وزنهم بالعدل، يا مسـلم أقدم حمار شهوتك لمدح نفسك.

إلى كم تصادقهـا وتعـادى الأخيـار؟ ! إلى كم تصادقهـا وتزدرى الأـبرار؟ ! إلى كم تعظّمها وتصـغّر العباد؟ ! إلى متى تخاللها وتمقت الزهّاد؟ ! إلى متى تمدح كلامك بكيفية لا تمدح -والله - بها أحاديث الصحيحين؟ !

يـا ليت أحـاديث الصـحيحين تسـلم منـك، بـل فى كـلّ وقت تغير عليهـا بالتضـعيف والإهـدار، أو بالتأويـل والإنكـار، أما آن لك أن ترعوى؟ ! أما حان لك أن تتوب وتنيب؟ ! أما أنت فى عشر السبعين وقد قرب الرحيل؟ ! بلى -والله - ما أذكر أنّك تذكر الموت، بل تزدرى بمن يـذكر الموت، فمـا أظنك تقبل على قولى ولا تصـغى إلى وعظى، بل لك همّـة كبيرة فى نقض هـذه الورقـة بمجلّـدات، وتقطع لى أذناب الكلام ولا تزال تنتصر حتّى أقول: والبتة سكت.

ص:۵۸

فإذا کان هذا حالک عندی، وأنا الشفوق المحب الواد (۱)، فکیف حالک عند أعدائک؟ ! وأعداؤک – والله – فیهم صلحاء وعقلاء وفضلاء، کما أنّ أولیاءک فیهم فجرة وکذبة وجهلة وبطلة وعور وبقر.

قد رضیت منک بأن تسبّنی علانیةً وتنتفع بمقالتی سرّاً (فرحم الله امرءاً أهدی إلیّ عیوبی) ، فإنّی کثیر العیوب غزیر الذنوب. الویل لی إن أنا لا أتوب، ووافضیحتی من علّام الغیوب، ودوائی عفو الله ومسامحته وتوفیقه وهدایته، والحمد لله ربّ العالمین وصلی الله علی سیّدنا محمّد خاتم النبیین وعلی آله وصحبه أجمعین(۲)

الذهبی یضع إصبعه علی الجرح

فالذهبی یضع إصبعه علی الجرح حینما قال له:

أما آن لک أن ترعوی؟ ! أما حان لک أن تتوب وتنیب؟ ! أما أنت فی عشر السبعین وقد قرب الرحیل؟ ! بلی – والله – ما أذکر أنّک تذکر الموت. . . وتقطع لی أذناب الکلام ولا تزال تنتصر حتّی أقول: والبتة سکت.

ففی هذا المقطع یطالبه بالتوبة والإنابة والرجوع عن منهج یسوده ویشوبه الخطأ، ثمّ یقول: أنا أعلم أنّک لا تصغی لقولی ووعظی، بل جلَّ همّک هو النقض بکلام خال من قبول الحقّ، والأدهی هو أنّک تقطع النصوص وأذناب الکلام، ثمّ یتمنّی الذهبی سکوته الذی هو خیر من کلامه.

۱- وهنا الذهبی یرید أن یقول له بلغة المحبة والحنان والشفقة، أنّ تصوّراتک للمحبین والأعداء قد التبس علیک، فقد یکون من تتوهّمه عدوّک هو المخلص لک، وعندما ینصحک؛ لأنّه محب لک، وقد تتوهّم أنّ المقرّبین لک الذین یهادنونک ولا یبدون نصحهم لک، هم المخلصین لک، وهذا خطأ یجب أن تلتفت إلیه.

۲- السیف الصقیل، صص ۲۱۷ و ۲۱۸.

ص:۵۹

الذهبى يحذّر ويقيّم أتباع ومريدو ابن‌تيمية

ثمّ نجد أنّ الذهبى يحذّره من أتباعه، وهذا الخطاب عام وليس محصور بزمان معيّن، فنرى اليوم من ينعق بما لا يعى ويكفّر طوائف المسلمين ويتّهمهم بالشرك وشتّى التّهم، وهذا ما حذّر منه الحافظ الذهبى، حيث قال له:

يا خيبة من اتّبعك فإنّه معرّض للزندقة والانحلال، لاسيما إذا كان قليل العلم والدين باطولياً شهوانياً. لكنه ينفعك ويجاهد عندك بيده ولسانه وفى الباطن عدو لك بحاله وقلبه، فهل معظم أتباعك إلاّ قعيد مربوط خفيف العقل، أو عامى كذّاب بليد الذهن، أو غريب واجم قوىّ المكر، أو ناشف صالح عديم الفهم؟ ! فإن لم تصدّقنى ففتشهم وزنهم بالعدل. . كما أنّ أولياءك فيهم فجرة وكذبة وجهلة وبطلة وعور وبقر. قد رضيت منك بأن تسبّنى علانية وتنتفع بمقالتى سرّاً. . .

ففى هذا المقطع نجد القسوة فى مفردات الذهبى حيث قيّم أصحابه بألفاظ يجب أن نتأمّل فيها، ولاسيما من هو مقرّب لمعتنقى هذا الفكر، لابدّ أن يسألوا أنفسهم لماذا يقول الذهبى هذا الكلام؟ ما الذى حدا به ليصفهم بهذه الأوصاف؟ وما الغاية من ذلك؟

هذه الأوصاف تستدعى أن يراجعوا أنفسهم و أن يتمعّنوا بما يقوله، فالذهبى ذلك العالم الذى يكبرونه ويجلّونه، ولا يمكن أن يغضوا الطرف عن كلامه، فهو المرجع عند من يقلّد هذا الفكر فلماذا يقول:

فمعظم أتباعه قعيد مربوط خفيف العقل، بليد الذهن، قوىّ المكر، وحتّى أوليائك فيهم الفجرة والكذبة والبقر والعور.

ص:۶۰

ولعل الذهبی یرید أن یشیر وینبّه إلی فکر وعلم هؤلاء، فهناک فجور(۱)وجهل وکذب فی هذا الفکر، وهو غایة الجهل.

ولکن الذهبی یعلم عندما وصم أصحابه بهذه التهمة أنّه لا یصدّقه، فقال له: فتشهم وزنهم بالعدل، ونِعمَ ما قال.

ولیت هـذه النصائح والمواعظ تأخذ طریقها إلی أتباع الفکر الوهابی الذی ما فتئوا یکفّرون المسـلمین ویتّهمونهم بشتّی أنواع التّهم من التبدیع والتشریک وغیر ذلک.

ویالیتهم أیضاً درسوا هذا الفکر، متأمّلین ومنصفین فیه، وفیمن ردّ علیه من أکابر فقهاء وعلماء أهل السنّة.

ولکننا نجـدهم یتبجحون بما کتبه، وتجـد الرسائل فی الجامعات تناقش وتدافع عن هذا الفکر، متناسـین شذوذه وضـلالاته وانحرافاته، التی وصـمه بها علماء السـلف ممن عاصـره وممن لم یعاصـره، بل ومن تلامذته - فی حین أنّ الموضوعیة العلمیة تقتضـی ذلک - فلا نجـدهم ینبسون ببنت شـفة، عن ذکر کبـار علمائهم الـذین ناظروه أو الکتب والرسائل التی نقـدوا فیها هـذا الفکر (۲)، وقـد ناهز عدد هؤلاء العلماء ما یقارب خمسین عالماً، کما سیأتی

۱- المراد من مفردة الفجور: أی الفجور العلمی، وهو کنایة عن الجهل المرکب، المتجذّر فی نفوس هؤلاء. وهذا یدلّ علی أنّ الحافظ الذهبی وصل إلی درجة الیأس مما یفعله المقرّبون من ابن‌تیمیة.

۲- ولکن سیأتی الیوم الـذی تتحرر فیه العقول وتنفتـح فیه الأفکـار، فریـاح التغییر والجمود والتقلیـد قـد ولّی، فهنـاک من العلمـاء فی المملکـة العربیـة السـعودیة، الـذین یمثّلون خط الاعتدال والانفتاح، من نقد هذا الفکر التکفیری فی مهرجانات ومنتدیات ثقافیة وعلی شبکات الإنترنیت، فهناک اتّجاه یبحث بصورة أکثر واقعیـة فی نقد الفکر السـلفی المتمثّل بابن‌تیمیة؛ لأنّه الأداة التی من خلالها یمکن أن تغیّر إیدیولوجیـة الدولـة برمّتهـا، ولعل من بین هـذا الاتّجاه النخبوی الشـیخ حسن بن فرحان المالکی، ومشاری الذایـدی، ومنصور النقیدان، وعبدالله بن بجاد العتیبی، وخالد الغانمی، ومحمّدعلی المحمود، و عبدالمحسن العواجی وغیرهم. . .

ص:۶۱

فی البحث اللاحق.

ولعل هذا البحث يكشف بعض الخطأ مما ورد من منهجه، لاسيما فی التوحيد الذی يعدّ الركن والأساس المهم فی الشريعة الإسلامية.

توثيق رسالة الذهبی

قد يشكك البعض فی صحة ونسبة هذه الرسالة إلی الحافظ الذهبی وذلك بلحاظ أمرين:

الأوّل: إنّ الـذهبی كان تلميـذاً لابن تيمية وهو من المتأثّرين به، وعندما ترجم حياته أثنی عليه ومدحه، فكيف يصدر منه هذا الكلام؟ ! ألا يُعدّ هذا تناقضاً؟ !

الثانی: إنّ النسخة التی نقلها السبكی، هی بخط ابن قاضی شهبة، وهو من خصوم ابن تيمية، ومعلوم أنّ الخصم مجروح فی شهادته.

الجواب علی من يشكك فی الرسالة

اشارة

ويُجاب عن تلك التشكيكات بما يلی:

أوّلاً: الذهبی لا يعتقد العصمة فی ابن تيمية ويخالفه

أمّا التشـكيك الأوّل: وهو القول بثناء الـذهبی علی ابن تيميـة عنـدما ترجم له فهـذا كاشف عن بطلان هـذه الرسالـة. هذا الكلام يدفعه ابن حجر العسـقلانی فی ترجمته لابن تيميـة، حيث نقـل كلامـاً للـذهبی يرفع هـذا الإبهام حيث قال<: وأنا لا أعتقـد فيه عصـمة، بل أنا مخالف له فی مسائل أصلية وفرعية <(۱). وعدم اعتقاد العصمة فی ابن تيمية، أی: أنّه فی معرض الخطأ، ويری أنّ

۱- الدرر الكامنة، ج ۱، ص ۱۷۶.

ص:۶۲

الوعظ والنصیحة واجب شرعی لمن تتلمذ علی یدیه. فلا تلازم بین أن یمدحه وأن یعظه ویوجّهه إلی الطریق الصحیح.

إذن لِمَ هـذا الاسـتبعاد إذا کان الغرض مهمّاً؟ ! لاسـیما فی عقائـد الدین والشـریعة التی لا مجال لیتساهل فیها الذهبی وإن کان تلمیذاً.

وهذا أمر یُمدح ویُثنی علیه، لا أن یشکک فیه.

ثانیاً: الإمام السخاوی والحافظ العلائی والمحقق الدکتور بشار عواد والدکتور صلاح‌الدین المنجد یُثبتون الرسالة للذهبی

قال الحافظ السخاوی فی کتابه الإعلان بالتوبیخ لمن ذمّ التاریخ:

وقد رأیت له (أی: للذهبی) عقیدة مجیدة ورسالة کتبها لابن‌تیمیة هی لدفع نسبته لمزید تعصّبه مفیدة (۱).

وقال محقق هذا الکتاب فی الهامش:

إنّ النصیحة الذهبیة لابن‌تیمیة التی نشرها مع بیان زغل العلم، هی نفس الرسالة التی أشار إلیها السخاوی (۲)

وقال الحافظ العلائی: «رسالة نصیحة من الذهبی لابن‌تیمیة عفا الله عنهما»(۳).

وکذلک أثبت المحقق البارع بشار عواد (۴)صدق هذه الرسالة، قائلاً:

وهی رسالة بعث بها الذهبی إلی شیخه ورفیقه أبی‌العباس ابن‌تیمیة

۱- الإعلان بالتوبیخ لمن ذمّ التاریخ، ص ۱۳۶.

۲- المصدر نفسه.

۳- نقلاً عن کتاب تنزیه الحقّ المعبود، هامش، ص ۱۳۹.

۴- اُستاذ ومحقق ورئیس قسم التاریخ بکلیة الآداب، جامعة بغداد.

ص:۶۳

الحرانی ینصحه فیها ویعاتبه فی بعض تصرّفاته، وهی رسالة مفیدة فی تبیان عقیدة الذهبی، وقد ذکرها السخاوی فی الإعلان. . وذهب بعضهم إلی القول بأنّها مزوّرة ولا عبرة بذلک (۱).

وقال أیضاً:

ومع أنّ الذهبی قد خالف رفیقه وشیخه [أی: ابن‌تیمیة] فی مسائل أصلیة وفرعیة (۲)، وأرسل إلیه نصیحته الذهبیة التی یلومه، وینتقد بعض آرائه وآراء أصحابه بها، إلّا أنّه بلا ریب قد تأثّر به تأثّراً عظیماً (۳).

وأیضاً أکّد هذه الحقیقة الدکتور المحقق صلاح‌الدین المنجد(۴)، حیث قال:

شک بعضهم فی نسبة هذه النصیحة للذهبی، ولا شک عندنا أنها له، فقد نقلت مخطوطاتها من خط الذهبی، ولم ینکرها أحد من العلماء الذین نقلوها کتقی‌الدین بن قاضی شهبة وغیره. . (۵)

ثالثاً: الذهبی سلیط اللسان، وأنکر علی غیره من العلماء بألفاظ جارحة

ثمّ إنّ المتتبع لسیرة الذهبی فی کتبه وتراجمه للرجال، یجده سلیط اللسان علی بعض العلماء، فقد تکلّم علی بعضهم کالفخر الرازی والآمدی.

۱- الذهبی ومنهجه فی کتابه تأریخ الإسلام، ص ۱۴۶.

۲- إشارة إلی ما ذکره الدرر الکامنة، ابن‌حجر العسقلانی، ج ۱، ص ۱۷۶.

۳- سیر أعلام النبلاء، ج ۱، ص۳۸.

۴- أُستاذ القانون الدولی والتأریخ، عمل مدیراً لمعهد المخطوطات العربیة بجامعة الدول العربیة، ثمّ مستشاراً به، حاضر فی کثیر من المعاهد والجامعات، مثل: معهد الدراسات العربیة العلیا، وجامعة فرانکفورت، وجامعة برنستون. فالرجل متخصص وضلیع فی المخطوطات، فضلًا عن خبرته فی مجال القانون والتأریخ، فکلامه مورد للاطمئنان؛ لذلک هو قطع بأنّ هذه النصیحة هی للذهبی ولیس لغیره.

۵- شیخ الإسلام ابن‌تیمیة سیرته وأخباره عند المؤرخین، ص ۱۴ .

ص:۶۴

قال السبکی فی طبقاته:

ودائماً أتعجب من ذکره الإمام فخرالدین الرازی فی کتاب المیزان فی الضعفاء، وکذلک السیف الآمدی، وأقول: یالله العجب هذان لا روایهٔ لهما، ولا جرحهما أحد، ولا سمع من أحد أنّه ضعّفهما فیما ینقلانه من علومهما، فأیّ مدخل لهما فی هذا الکتاب، ثمّ إنّا لم نسمع أحداً یسمّی الإمام فخرالدین بالفخر، بل إمّا الإمام وإمّا ابن‌الخطیب (۱)

فلمْ یَسلم هؤلاء العلماء من لسان الذهبی وهم أعلم من ابن‌تیمیهٔ، فلم لا یَتکلّم علی غیرهم وإن کان ابن‌تیمیهٔ؟! لذا قال الدکتور المنجد:

ثمّ إنّ هذا هو أسلوب الذهبی عندما یُهاجم، ویبدو أنّه کتبها فی آخر عمره. ولم یثن أحد علی الشیخ کثناء الذهبی علیه، لکنه انتقده بعد ذلک فی بعض الأمور حبّاً له، وإشفاقاً علیه(۲). إذن فلماذا الاستبعاد أو التشکیک؟

رابعاً: الرسالهٔ منسوخهٔ عن خط الذهبی، ولا یمکن تزویرها

ولعل المهم فی توثیق هذه الرسالهٔ أنّها منسوخهٔ عن خط الذهبی، وناسخها هو تقی‌الدین ابن‌شهبهٔ الأسدی، وهی محفوظهٔ فی دارالکتب المصریهٔ فی القاهرهٔ، وکذلک فی دارالکتب الظاهریهٔ، کما هو مشاع ومعروف ومشهور.

وقد أشار المحقق البارع بشار معروف عواد فی هامش کتابه الذهبی ومنهجه فی کتابه تأریخ الإسلام لهذه النسخ قائلاً:

۱- طبقات الشافعیهٔ الکبری، ج ۲، ص ۴۱.

۲- شیخ الإسلام ابن‌تیمیهٔ سیرته وأخباره عند المؤرخین، ص ۱۴.

ص:۶۵

منها نسخ فى دارالكتب المصرية بخط تقى‌الدين ابن‌قاضـى شهبة الأسدى المتوفى سنة (۸۵۱ه) رقم (۱۸۸۲۳) ومنها نسخة بدارالكتب الظاهرية برقم (۱۳۴۷) وقد نشرها حسام‌الدين القدسى بمصر سنة (۱۳۴۷ه) مع كتاب زغل العلم (۱).

من خلال ما تقدّم نجزم أنّ الرسالة موثّقة ونسبتها فى غاية الصحة، ولا يمكن التشكيك بها، فلا معنى للتناقض المزعوم.

أمّا التشكيك الثانى: وهو أنّ النسخة الخطية والتى نقلها السبكى وكانت بخط ابن‌قاضـى شـهبة، وهو خصم لابن‌تيمية فهو مجروح الشهادة.

فهذا الكلام غير منتج؛ لأنّ فرضية كون النقل للرسالة جرحاً، أجنبى عن مفاد هذه القضية؛ لأنّه من قال أنّ كلّ من يخالف الآخر فكرياً وعلمياً يُعدّ خصماً له، مع أنّ العلماء ديدينهم الخلاف، بحيث نجد الذهبى يقرر قاعدة وهى: عدم العبرة بكلام الأقران، قال: «فلا يلتفت إلى كلام الأقران بعضهم فى بعض»(۲). فالذهبى يشير الى الخلاف العلمى.

أضف إلى ذلك أنّ الأمر لم يقتصر على القاضـى ابن‌شـهبة، بل هناك شبه إجماع من علماء أهل السنّة فى ردِّ شبهات ابن‌تيمية فى المجال العلمى والفكرى ويتمسّكون بأىّ دليل للوصول إلى مبتغاهم، والغرض من ذلك هو تصحيح أفكاره، وليس بثّ روح العداوة والخصومة، وخير شاهد هو هذه الرسالة التى فيها النصح أقرب منه إلى التأنيب، فهل نستطيع أن نقول أنّ كلّ هؤلاء خصوم ابن‌تيمية ولا تقبل شهادتهم؟!

۱- الذهبى ومنهجه فى كتابه تأريخ الإسلام، ص ۱۴۶.

۲- تذكرة الحفاظ، ج ۲، ص ۶۶۲.

ص:۶۶

ترجمة ابن‌قاضی شهبة (ت/ ۸۵۱ه)

ولکی نطمئن أکثر بوثاقة ناقلی هذه الرسالة، أنقل تراجمهم للقارئ لکی یقف علی وثاقتهم وفقاهتهم وجلالة علمهم.

أمّا ابن‌قاضی شهبة، فهو: أبوبکر بن أحمد بن محمّد بن عمر الأسدی الشهبی الدمشقی، تقی‌الدین، فقیه الشام فی عصره ومؤرخها وعالمها، من أهل دمشق، اشتهر بابن‌قاضی شهبة؛ لأنّ أبا جدّه (نجم‌الدین عمر الأسدی) أقام قاضیاً بشهبة (من قری حوران) أربعین سنة، من تصانیفه: المنتقی من تاریخ الإسلام للذهبی، ومناقب الإمام الشافعی، والکواکب الدّریة، و طبقات النحاة واللغویین. . (۱)، وطبقات الشافعیة وغیرها.

ترجمة برهان‌الدین بن جماعة (ت /۷۹۰ه)

وأمّا القاضی ابن‌جماعة الذی کتب عنه ابن‌قاضی شهبة، فترجمه الذهبی قائلاً:

إبراهیم بن عبدالرحیم ابن‌شیخنا قاضی‌القضاة أبی‌عبدالله بن جماعة، الإمام الفقیه المحدّث المفید برهان‌الدین الکنانی الشافعی، أحد من طلب وعنی بتحصیل الأجزاء وقرأ وتمیّز، وهو فی ازدیاد من الفضائل. .(۲)

إذن من کان بهذه الدرجة من الفقاهة والعلم والفضل، فهل نستطیع أن نطعن بأقوالهم، وما نقلوه إلینا؟ بل لابدّ من التصدیق والإذعان بهذا النقل.

۱- الأعلام، ج ۲، ص ۶۱؛ وانظُر ترجمته فی النجوم الزاهرة، ج ۱۵، ص ۵۲۳.

۲- معجم محدّثی الذهبی، ج ۱، ص ۴۵.

ص:۶۷

الفصل الثانی: فکر ابن‌تیمیهٔ التوحیدی وانعکاسه علی الفکر السلفی

اشارهٔ

ص:۶۸

ص:۶۹

تمهید

اشارة

لا ـ یخفی أنّ أعظم العلوم وأجلّها شرفاً ورفعةً هو علم التوحید؛ لأنّ موضوعه معرفة الله عزّوجلّ بأسمائه وصفاته، وتنزیهه عن کلّ صفات العیب والنقص، ومسألة الصفات لا ـ شک أنّها من أهم ما تُکلّم فی أصول الاعتقاد، وقد اختلف فیها: فمنهم من نفاها مطلقاً، ومنهم من تأوّلها وصرفها عن ظاهرها، ومنهم من غلا فیها ومثّل الخالق بالمخلوق، وقال بأنّ الصفات توقیفیة ولا یمکن الخروج عن ظواهر النصوص، وأقام منهجاً یقصی العقل وینأی عن التأویل الذی ارتضاه الإسلام وفق ضوابطه الصحیحة، نعم التأویل الکیفی الذی یُعتمد فیه علی الرأی والقیاس، فهذا باطل ویرفضه الإسلام والعقل بلا أدنی شک(۱)

فقد فسّر أصحاب التأویل الکیفی – علی سبیل الفرض – قوله تعالی: (إِنِّی مُتَوَفیّکَ وَرَافِعُکَ إِلَیَّ) . (آل‌عمران: ۵۵) بالعلو المادی(۲)

۱– وسیأتی الکلام حول التأویل وضوابطه الشرعیة والعقلیة.

۲– وهناک کتب ورسائل جامعیة دوّنت فی صفة العلو لله تبارک وتعالی، مثلًا: کتاب إثبات علو الله علی خلقه والردّ علی المخالفین، تألیف: أسامة بن توفیق القصاص، وکتاب إثبات صفة العلو، لابن‌قدامة المقدسی، وکتاب العلو للعلی الغفار، للذهبی، تحقیق: الشیخ الألبانی، وکتاب إثبات علو الله ومباینته لخلقه، للکاتب السلفی حمود بن عبدالله التویجری.

ص:۷۰

وقوله تعالی: (الرَّحْمَنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَی) . (طه: ۵) بالاستواء الحسی الساذج، وغیرها من التأویلات الکیفیة التی تناولت بعض الآیات والأحادیث الشریفة (۱) . والتی سوف نطرقها فی ثنایا البحث حیث یتراءی منها تشبیه صفات الخالق بالمخلوق.

قال ابن تیمیة راویاً عن أشیاخه:

عن الولید بن مسلم قال: سألت مالک بن أنس وسفیان الثوری واللیث بن سعد والأوزاعی عن الأخبار التی جاءت فی الصفات، فقالوا: أمرّوها کما جاءت، وفی روایة فقالوا: أمرّوها کما جاءت بلا کیف. ثمّ قال: فقولهم رضی الله عنهم: أمرّوها کما جاءت ردّ علی المعطّلة، وقولهم: بلا کیف ردّ علی الممثّلة(۲)

ومعنی أمرّوها کما فسّرها البغوی فی شرح السنّة:

أی: کلّ ما جاء فی الکتاب والسنّة من هذا القبیل فی صفاته تعالی، کالنفس والوجه والعین والإصبع والید والرجل والإتیان والمجیء والنزول إلی السماء والاستواء علی العرش والضحک والفرح، . . فهذه ونظائرها صفات الله تعالی وردَ بها السمع، فیجب الإیمان بها وإبقاؤها علی ظاهرها، معرضاً فیها عن التأویل مجتنباً عن التشبیه (۳)

لذا نجد أنّ ابن حجر العسقلانی - عند تأویله لحدیث قبول الله الصدقة

۱- فقد ذکر ابن تیمیة فی العقیدة الواسطیة مجموعة من الآیات والروایات التی یستشف منها التجسیم والتشبیه بشکل واضح وصریح، ویعلل ذلک: أنّ الله وصف به نفسه فی کتابه وبما وصفه به رسوله محمّد ص من غیر تحریف ولا تعطیل ومن غیر تکییف ولا تمثیل؛ لأنّه لیس کمثله شیء. وسیأتی ردّ هذا التناقض فی البحوث اللاحقة.

۲- مجموع الفتاوی، ج ۵، ص ۳۹.

۳- شرح السنّة، ج ۱، صص ۱۶۸- ۱۷۰.

ص:۷۱

بیمینه - یقول:

قال المازری: هذا الحدیث وشبهه إنّما عبّر به علی ما اعتادوا فی خطابهم؛ لیفهموا عنه، فکنّی عن قبول الصدقة بالیمین. . وقال عیاض: لمّا کان الشیء الذی یرتضی یتُلقّی بالیمین ویؤخذ بها استعمل فی مثل هذا واستعیر للقبول (۱)

تعقّبه الشیخ ابن‌باز فی کتابه حاشیة (فتح الباری) رافضاً هذا التأویل والاستعارة بقوله:

هذه تأویلات لیس لها وجه، والصواب إجراء الحدیث علی ظاهره، ولیس فی ذلک -ولله الحمد - محذور عند أهل السنّة والجماعة. . وهذا الحدیث إثبات الیمین لله سبحانه، وعلی أنّه یقبل الصدقة من الکسب الطیب ویضاعفه (۲)

بل ذهبوا إلی أکثر من ذلک فجعلوا صفة النزول لله تبارک وتعالی ذاتیة، ومعلوم بالبداهة أنّ ذلک لیس صحیحاً؛ لأنّه یلزم منه تحیّز الربّ فی جهة أو حدّ وهو معلوم البطلان؛ لذلک لابدّ أن نحمل النزول علی المجاز لاالحقیقیة.

قال الغامدی:

والذین أطلقوا اللفظ قالوا: ینزل الله بذاته مرادهم مثل قول بعضهم ینزل نزولاً حقیقیاً أو (علی الحقیقة لا علی المجاز) ، والحقیقة هی اللفظ المستعمل فیما وضع له(۳)

۱- فتح الباری، ج ۳، ص ۲۲۲.

۲- حاشیة فتح الباری، ج ۳، ص ۲۸۰؛ وانظر استدراک وتعقیب علی الشیخ الأرنؤوط، خالد عبدالرحمن الشائع، قراءة وتعلیق عبدالعزیز بن باز، ص ۲۱.

۳- أُنظر، صفة النزول الإلهی، ص ۲۷۹.

ص:۷۲

وقد أقرَّ ابن تيمية هذه الحقيقة وهو نزوله تعالى بذاته، قال فى مجموع الفتاوى:

هـذا النور والبركـة والرحمـة التى فى القلوب هى من آثار ما وصف به نفسه من نزوله بذاته سبحانه وتعالى، كما وصف نفسه بالنزول عشية عرفة فى عدّة أحاديث صحيحة وبعضها فى صحيح مسلم(۱)

وردد ابن‌القيم ما قاله ابن تيمية:

إذا أطلقوا لفظ الـذات من غير تقييـدها بإضافة معيّن دلّت على ماهية لها صـفات تقوم بها، فكأنّهم قالوا صاحب الصـفات المخصوصـة القائمة بتلك الماهية(۲)

وكذلك الألبانى فى السلسلة الصحيحة قرر وأيّد ابن تيمية فى هذه العقيدة، قال:

فنزوله نزول حقيقى يليق بجلاله لا يشبهه نزول المخلوقين وكذلك دنوه حقيقى. . وتحقيق القول فى كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وبخاصّة منها (مجموع الفتاوى) . . وقد أورد الحديث واستدل به على نزوله تعالى بذاته عشية عرفة (۳). ولا نعرف ما هو معنى النزول الحقيقى الذى يليق بجلاله؟ ! ونعتقد أنّهم يحيرون جواباً فى بيانه.

الذهبى ينصح بترک الخوض فى لوازم النزول الذاتى

ويكفينا فى ردِّ هذه العقيدة أنّ الذهبى قد نَقد هذه المفردة وهى الذاتية،

۱- مجموع الفتاوى، ج ۵، ص۳۷۳.

۲- الصواعق المرسلة، ج ۴، ص ۸۴۱.

۳- السلسلة الصحيحة، ج ۶، ص ۱۰۹.

ص:۷۳

وآمن بالنزول فقط. فترک الخوض فی لوازمه؛ لأنّه أولی – کما یدّعی– بل واعترض علی أبی‌نصر السجزی، مصرّحاً بأنّ کلمهٔ (ینزل بذاته) هی من کیسه؛ وذلک لعلمه بذلک اللازم الذی لا ینفک عمن یقول بالذاتیهٔ وهی الجسمیهٔ، لذلک قال:

ومسألهٔ النزول فالإیمان به واجب، وترک الخوض فی لوازمه أولی، وهو سبیل السلف، فما قال هذا: نزوله بذاته، إلّا إرغاماً لمن تأوّله، وقال: نزوله إلی السماء بالعلم فقط، نعوذ بالله من المراء فی الدین. وکذا قوله: (وَ جاءَ رَبُّکَ) ونحوه، فنقول: جاء، وینزل، وننهی عن القول: ینزل بذاته، کما لانقول: ینزل بعلمه، بل نسکت ولا نتفاصح علی الرسول (ص) بعبارات مبتدعهٔ، والله أعلم(۱).

وقال معلّقاً علی قول أبی‌نصر السجزی:

أئمتنا کسفیان الثوری ومالک. . متّفقون علی أنّ الله سبحانه بذاته فوق العرش.

قلت (أی: الذهبی) : هذا الذی نقله عنهم مشهور محفوظ سوی کلمهٔ (بذاته) فإنّها من کیسه، نسبها إلیهم بالمعنی؛ لیفرّق بین العرش وبین ما عداه من الأمکنهٔ(۲)

لذا نجد أنّ الشیخ سعید فودهٔ یری:

أنّ ابن‌تیمیهٔ کان واحداً من الذین حملوا لواء التجسیم، ودافع عنه، مُتَسَتِّراً تحت رایهٔ الکتاب والسنّهٔ وأقوال الصحابهٔ؛ لیستجلب قلوب العوام إلی هذا

۱- مختصر العلو للعلی الغفار، صص ۲۶۶و ۲۶۷.

۲- سیر أعلام النبلاء، ج ۲۰، ص ۳۳۱.

ص:۷۴

المـذهب. . وهو واحـد من دعـاة التجسـيم، ولكنه يتميّز عَمَّن سـبقه ومَنْ تبعه بحسن التـدبير لـدعوته تلـك، وكثرة الاطّلاع واسـتعمال أساليب كلامية عجيبة، يحتار معها مَنْ لم يتقن فهم مذهبه. وقد قام عليه كبار العلماء، ومدحه بعضـهم، وبعض هؤلاء بيّن أسباب موقفه وبعضهم لم يفعل. . (۱).

أبوزهرة يثبت التجسيم لابن‌تيمية

وكذلك الشيخ أبوزهرة يثبت هذه الحقيقة لهذا الرجل حينما قال:

إنّ ابن‌تيمية يقرر أنّ مذهب السلف هو إثبات كلّ ما جاء فى القرآن من فوقية وتحتية واستواء على العرش، ووجه ويد ومحبة وبغض. وما جاء فى السنّة من ذلك أيضاً من غير تأويل، وبالظاهر الحرفى. فهل هذا مذهب السلف حقّاً؟

ونقول فى الإجابـة عن ذلـك: لقـد سـبقه بهـذا الحنابلـة فى القرن الرابع الهجرى كما بيّنا، وادّعوا أنّ ذلك مـذهب السـلف، وناقشـهم العلماء فى ذلك الوقت وأثبتوا أنّ اعتقادهم هـذا يؤدّى إلى التشبيه والجسـمية لا محالـة، وكيف لا يؤدّى إليهما، والإشارة الحسـية إليه جائزة (۲)؟ ! عندهم.

۱- الكاشف الصـغير عن عقائد ابن‌تيمية، صص ۱۴- ۱۶. وننصـح بمراجعة هذا الكتاب، فقد سـلّط الكاتب الضوء على عقائد ابن‌تيمية بشـكل تفصيلى، مبيناً مواضع الخلل بأسلوب علمى قلّ نظيره. وقد اعتمد المؤلف على ركنين أساسين فى تفكير ابن‌تيمية مما أوقعه فى مزالق التجسـيم: الأوّل: بيان حقيقة الموجودات عند ابن‌تيمية، فأثبت أنّ الموجودات بأجمعها خالق ومخلوقات لاتخرج عن دائرة كونها جسم، فما ليس بجسم لا يكون موجوداً على الإطلاق. الثانى: وسائل المعرفـة عند ابن‌تيمية محصورة بالمدركات الحسـية، وهى الوهم والخيال، وأمّا العقل فوظيفته التأليف وتمييز المـدركات عن طريق هـذه الحواس، ولا يمكن أن تعرف الأشـياء مالم يكن مدركاً بتلك الحواس. وبهذين الركنين وقع ابن‌تيمية بأمور ولوازم لا يكاد يخرج منها.

۲- اُنظر: الكاشف الصغير، ص ۲۷۸.

ص:۷۵

أبوزهرة فی هذا المقطع یری أنّ ابن تیمیة قرر أنّ عقیدة السلف هی التجسیم؛ لأنّ الفوقیة والتحتیة من عوارضها القول بالجسمیة، بل ادّعی الوجه والید و. . ، وواضح من هذا الکلام أنّه یعتقد بهذه الصفات ویثبتها لله تبارک وتعالی.

التناقض بین إثبات الصفة ونفیها؛ لأنّه لیس کمثله شیء

وأمّا ما تشبّثوا به من قولهم بصفات الله تعالی التی لا یجب أن نعطّلها، مثلًا: صفة النسیان أو السمع أو الجلوس أو النزول أو الدنو أو الکلام أو الفرح، فهذه الصفات یجب أن نثبتها له سبحانه ولا ـ نأوّلها، ولکن فی نفس الوقت هی لیست کجوارحنا؛ لأنّه لیس کمثله شیء.

یردّ علی هذا التناقض بوجهین:

الأوّل: إنّ صفة سمیع لا کسمعنا، أو ینزل لا کنزولنا، أو یدنو لا کدنونا هذه العبارات وغیرها لا یمکن أن تنفی شبهة التجسیم؛ لأنّ ثبوت الشیء -أیّ شیء کان- فرع تصوّره، فعندما نرید أن نثبت صفة النزول أو الجلوس لابدّ فی الرتبة الأولی أن نتصوّر الحرکة والانتقال من الأعلی إلی الأسفل، ثمّ نفوّض علمها إلی الله تعالی بحسب رؤیة الفکر السلفی.

فنسأل ابن تیمیة: کیف صوّرت وأثبتّ صفة الصعود والنزول بدون تجسیدک لها بصفات مادیة حسّیة تشبه حرکات المخلوقین؟

فالصعود والنزول لا ـ یمکن تصوّره إلاّ ـ بالانتقال من مکان إلی آخر، فإذا نفینا وجرّدنا عنها هذا الأمر بعد إثباتها، فکیف بعد ذلک نصفه بالصعود والنزول مرةً أخری؟ !

ص:۷۶

وأمّا قوله تعالى: (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ) . (التوبة: ۶۷) وقوله تعالى: (إِنَّا نَسِيناكُمْ) . (السجدة:) فى هذه الآيات لانثبت لله تعالى صفة النسيان وإن ورد لفظ النسيان فى القرآن الكريم، ولا يجوز لنا أن نقول: إنّ لله نسياناً ولكنه ليس كنسياننا؛ وذلك لأنّ الله عزّوجلّ قال: (وَ ما كانَ رَبُّكَ نَسِيًّا) . (مريم:۶۴) ولا يحل لرجل عاقل بعد هذا أن يقول: ينسى لا كنسياننا، ويجلس لا كجلوسنا، وهو فى السماء ليس كمثله شيء، كما نقول: هو سميع ليس كسمعنا، وهو بصير ليس كبصرنا.

فإن غالط مغالط وقال: لماذا لا نقول: يضحك لا كضحكنا، وينسى لاكنسياننا، ويمل لا كمللنا؟ !

قلنا له: قولك: لا كضحكنا ولا كنسياننا ولا كمللنا لن يفيدك البتة ولن ينفى عنك التشبيه؛ لأنّ هذا دال على النقص أوّلاً! ! وقولك: (بلا كيف) أو (يليق بجلاله) عقب ذلك وبعده غير مفهوم بالعربية إلّا بالتأويل وأنت تقول بأنّ الله تعالى لا يخاطبنا بما لا نفهم.

ونحن لا نفهم الضحك الذى تطلقه حقيقةً على الله تعالى إلّا بالقهقهة أو الانفعال والتبسّم، والعرب لا تفهم إلّا ذلك! ! إلّا إذا أوّلت ذلك بالرحمة كما أوّلها الإمام البخارى(۱)

الثانى: وإن أجاب بأنّ هذه الصفات مثلاً بلا كيف كما لو قال فى صفة اليد أنّها يد بلا كيف.

نقول: هذه اليد متقوّمة بمفاهيمها اللغوية العرفية وهى هذه الأجزاء الحسّية، فلو نفينا عنها الكيفية نفينا معناها اللغوى، فكيف يمكن الجمع بين

۱- صحيح شرح العقيدة الطحاوية، ص ۱۵۰.

ص:٧٧

المعنى اللغوی للید ونفی حمل الکیف علیها، وهکذا باقی الصفات کالسمع والبصر، فلو قیّدناها بلا کیف فلابدّ أن ننفی أصل الرؤیة أو السمع وهو محال؛ لأنّه یلزم من وجودها نفیها.

أسئلة تربک الفكر السلفی

وهناك أسئلة قد تربك الفكر السلفی، ولا سیما ابن‌تیمیة والألبانی ومن سار وفق هذا المنهج، الذین قالوا: بذاتیة وحقیقة النزول والصعود (ینزل بذاته أو یصعد بذاته) وغیرها من الصفات -کما تقدّم- وقلنا: لازم ذلك هو کونه جسماً، وهذا مما دعا الذهبی أن ینکر هذه المفردة علی من أثبتها، لذا فلو ثبتت هذه اللوازم:

فماذا یقولون مثلًا: فی قوله تعالی: (وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ) (البقرة:٢٥٥) فهنا الکرسی وفق ظاهر اللفظ وسع کلّ السماوات والأرض.

إذن أین الله تعالی؟ وإذا قالوا: هو فی السماء، بحسب ما نفهمه من قوله تعالی: (أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِی السَّماءِ أَنْ یَخْسِفَ بِکُمُ الْأَرْضَ) . (ملك: ١۶)

ولکن یأتی الإشکال وهو: أنّ الکرسی یکون أکبر من الله، والعیاذ بالله؛ لأنّ الکرسی أکبر من السماوات والأرض کما هو ظاهر الآیة.

ثمّ نسأل: إذا کان الله فی السماء، ففی أیّ سماء؟ وقبل أن یخلق السماء أین کان؟ وکیف یخلق السماء ویحتاج إلیها؟

وماذا یقولون فی قوله تعالی: (یَوْمَ نَطْوِی السَّماءَ کَطَیِّ السِّجِلِّ لِلْکُتُبِ) . (الأنبیاء:١٠۴) فمن الذی یطوی؟ هل یطوی نفسه، تعالی الله عن ذلك؟ !

ص:۷۸

وقوله تعالى: (وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) . (الزمر: ۶۷) فأين يكون الله عزّوجل فى هذه الحالة؟ ثمّ إذا خرج منها، فهذا يعنى أنّه يتحرّك ويدخل السماء ويخرج منها، وهذا محال فى حقّه عزّوجل.

فلو قالوا: إنّ السماء من السمو وهو العلو، وكلّ ما علاك فهو سماء، والله تعالى فوق السماوات السبع على عرشه.

يقال لهم: لو خلينا نحن وظاهر النصوص؛ (أَ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّماءِ) فهى تدل على أنّ الله داخل فى السماء، وهذا يناقض القول إنّه فوق العرش.

وكلّ ذلك فى نظرنا منزّه عنه، تعالى الله عمّا يقولون علوّاً كبيراً.

إذن بعدما تقدّم نعتقد أنّ مفاهيم الفكر السلفى المتمثّلة بفكر- ابن‌تيمية الحرانى حصراً- نتاج تعصّب فى الفكر وجمود على الظاهر، وإقصاء للعقل، ولعل من أهم المفردات التى أربكت هذا الفكر هى التوحيد، فالله سبحانه وتعالى فى منظومة هذا الفكر قد طرأ عليه التجسيم، وأصبح الإله لا يختلف عن سائر الأشياء من حيز، ومكان، وجهة، وصعود ونزول، ويد، ووجه، وضحك، و. .

المدرسة الوهابية وريثة فكر ابن‌تيمية

وهذا الفكر للأسف انعكس بشكل مباشر على المدرسة الوهابية المتمثّلة بأفكار الشيخ محمّد بن عبدالوهاب، فورثته بل واحتضنته فكأنّها هى الوصية عليه، فروّجت له ودافعت عنه بقوّة وبلورت أفكاره بقالب جديد، ولكن مضمونه وروحه هو فكر ابن‌تيمية، ولا شىء غيره.

ص:۷۹

رأی الشیخ محمّد أبی‌زهرهٔ

(۱)

)

قال أبوزهرهٔ فی کتابه ابن‌تیمیهٔ آراؤه وفقهه:

فقد عکف [محمّد بن عبدالوهاب] علی دراسهٔ کتب ابن‌تیمیهٔ فی الاعتقاد والفقه، وأمعن فی فهمها، وآمن بما جاءت به، وتحمّس لها، بل وتعصّب واشتدّ فی تعصّبه، ودعا من حوله إلی اعتناق هذه الآراء فوجد آذاناً تسمع وقلوباً تعی وتتأثّر، فتعصّب ناس کثیرون لهذه الآراء وصاروا أنصاراً أقویاء، بل تکوّن من هؤلاء الأنصار دولهٔ صغیرهٔ؛ ذلک بأنّ محمّد بن عبدالوهاب کان من أشدّ أنصاره صهره محمّد بن سعود جدّ الأسرهٔ الملکیهٔ السعودیهٔ، فقام بمغامرات حربیهٔ لنشر مذهب ابن‌تیمیهٔ وحمایته؛ لأنّه فیما یعتقد السنّهٔ، أو لعله قد التقی المطمح السیاسی بنصرهٔ المذهب الدینی وعاون أحدهما الآخر وقامت بذلک الدولهٔ الصغیرهٔ. . ولقد شنّوا غارهٔ علی البدع فی نظرهم، وحاربوها بکلّ قوّهٔ، وأحیوا فی نظرهم السنّهٔ بأعمالهم، وخربوا مساجد الشیعهٔ التی کانوا یخصونها بالتقدیس، ومنعوا إلحاق المآذن

۱- هو الشیخ محمّد أحمد مصطفی أبوزهرهٔ ولد ۱۳۱۶ه. ق - ۱۸۹۸م من موالید المحلهٔ الکبری إحدی مدن محافظهٔ طنطا بالوجه البحری بمصر، حصل علی عالمیهٔ القضاء الشرعی مع درجهٔ أستاذ بتفوّق عام ۱۳۴۳ه. ق، عمل مدرّساً للعلوم الشرعیهٔ والعربیهٔ فی کلیتی دارالعلوم وأصول الدین بجامعهٔ الأزهر والحقوق بجامعهٔ القاهرهٔ، شغل منصب أستاذ محاضر للدراسات العلیا بالجامعهٔ عام ۱۳۵۴ - ۱۹۳۵ وعضو المجلس الأعلی للبحوث العلمیهٔ ورئیس قسم الشریعهٔ ووکیل کلیهٔ الحقوق ومعهد الدراسات الإسلامیهٔ. من مؤلفاته: محاضرات فی تاریخ المذاهب الإسلامیهٔ، ابن‌تیمیهٔ آراؤه وفقهه، أبوحنیفهٔ حیاته وعصره، الإمام الصادق حیاته وعصره، ابن‌حنبل حیاته وعصره، تاریخ الجدل، خاتم النبیین، الأحوال الشخصیهٔ وأصول الفقه، العلاقات الدولیهٔ فی الإسلام، موسوعهٔ الفقه الإسلامی، التکافل الاجتماعی فی الإسلام، الخطابهٔ فی المجتمع الإسلامی، الوحدهٔ الإسلامیهٔ وغیرها. قضی حیاته مقاتلاً بالخطابهٔ وبالکتابهٔ وبالمحاضرهٔ فی سبیل أفکاره ومعتقداته، توفی فی ۱۱ إبریل سنهٔ ۱۹۷۴م. اُنظر، موسوعهٔ هذا الرجل من مصر، صص ۴۸۹ و ۴۹۰. بتصرّف فی العبارهٔ.

ص:۸۰

بالمساجد واستعمال المسابح، وحاولوا أن يعيدوا كلّ شىء إلى حال السذاجة الأولى التى كان عليها الإسلام فى عصره. .(۱)

رأى الأستاذ سعيد فودة

(۲)

)

قال:

موقف الوهابية من التجسيم ونفى تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات، صار مشهوراً معلوماً، فهم يثبتون لله تعالى الحد والجهة، وقيام الحوادث بالله تعالى، والجلوس على العرش بمماسة والحركة والنقلة. . . ، ولاشك أنّ هذا الاعتقاد مخالف بجملته لاعتقاد أهل السنّة والجماعة، وقد تبع الوهابية فى هذا الاعتقاد إمامهم الأوّل ابن‌تيمية، فعنه أخذوا كلّ ذلك، وفهموا كلامه من شروحات تلميذه ابن‌قيم الجوزية. فليرجع إلى كتاب نقض أساس التقديس لابن‌تيمية ومنهاج السنّة، وغيرها من الكتب، وقد كتبتُ عدّة كتب فى هذا المقام أثبتُّ فيها أنّ ابن‌تيمية قائل بالتجسيم ولوازمه، وأنّه مخالف للأشاعرة جملةً وتفصيلاً، وأنّ له مذهباً كاملاً يدعو إليه، وليست أقواله هذه مجرد شطحات أو زلّات قلم كما يحلو للبعض أن يتوهّم(۳)

۱- ابن‌تيمية، آراؤه وفقهه، ص ۴۴۱.

۲- هو الأستاذ المحقق سعيد بن عبداللطيف فودة، من أصل فلسطينى، من قرية بيت دجن. شافعى المذهب، وقد التقى كثيراً من العلماء المعاصرين، وأجازوا له بالرواية وأثنوا على علمه، مثل الشيخ محمّد علوى المالكى، والشيخ عبدالله سراج، والعلّامة إبراهيم خليفة، وقد أجازه الأخير فى مختلف العلوم كعلم التفسير ودقائقه، وشرح الحديث، وعلم التوحيد وغيرها. من مؤلفاته: الكاشف الصغير، والتعليقات على الإخميمى، وتهذيب شرح السنوسية، وتدعيم المنطق، وشرح صغرى الصغرى، ونقض التدمرية، وشرح السلم المنورق وغيرها.

۳- من محاضرة له بعنوان: السلفية المعاصرة وأثرها فى تشتيت المسلمين. موقع منتدى الأصلين: http://www.aslein.ne.

ص:۸۱

رأى الأستاذ زكى الميلاد

(۱)

(

وكذلك يصرّح الأستاذ زكى الميلاد بهذا الأمر بصورة واضحة قائلًا:

فحركة الشيخ (ابن عبدالوهاب) هى التى ورثت (ابن تيمية) وتعاملت مع أفكاره ومعارفه كما لو أنّها وصية عليها، وأعادت الاعتبار لها، والدفاع عنها، والترويج الواسع لها، والتمسّك بها كشرعية دينية وإيديولوجية.

ومن المعروف أنّ القضية التى شكّلت محور اهتمام دعوة (ابن‌عبدالوهاب) ، هى قضية العقيدة والتركيز على مفهوم التوحيد والشرك، بالشكل الذى يصفه الدكتور (البهى) بالمبالغة فى فهم معنى التوحيد، أو فهم معنى الشرك حتّى سمّى دعاة هذه الحركة، حركتهم باسم التوحيد.

وفى هذه المبالغة يكمن عامل الفرقة بينهم وبين بقية المسلمين، فبينما هم يرون أنفسهم موحدين أو أهل توحيد، ويرون غيرهم ممن لا يسلك سبيلهم فى المبالغة مشركين. ولذلك يعتبر كتاب (التوحيد) للشيخ (ابن‌عبدالوهاب) ، من أبرز وأهم مؤلفاته، كما يعبّر عن دعوته ونهجه (۲)

إذن فهناك مبالغة وإشكالية فى فهم التوحيد حيث ترى المدرسة الوهابية التى ورثت فكر ابن تيمية أنّهم أهل التوحيد الصحيح وغيرهم ممن لايسلك سبيلهم يرمى بالشرك والكفر، ومن هنا نشأت الفرقة بين طوائف المسلمين

۱- هو زكى عبدالله أحمد الميلاد، متخصص فى الدراسات الإسلامية, وباحث فى الفكر الإسلامى والإسلاميات المعاصرة، منحه الإتحاد العالمى للمؤلفين باللغة العربية لقب دكتوراه إبداع على مجموع المؤلفات والأبحاث والكتابات والأعمال الفكرية الأخرى، عضو الجمعية العمومية للمجمع العالمى للتقريب بين المذاهب الإسلامية.

۲- الفكر الإسلامى فى العصر الوسيط، رسالة التقريب، العدد ۳۲.

ص:۸۲

نتیجة لسوء الفهم الإسلامی الصحیح، حیث تتجلّی خطورة سوء فهم نصوص وأحادیث الشریعة، وما هو المراد منها، فهناک من یتعمّد لیّ عنق النصوص بفهمه الخاص، لیجعلها تتلاءم مع وجهة نظره، مع أنّ القرآن یحدّثنا عن مدح الفهم وذمّ نقیضه.

الفهم والتدبّر فی القرآن

قال الله تعالی: (ففَهَّمْنَاهَا سُلَیْمَان) . (الانبیاء: ۷۹)

وقال تعالی: (أَفَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَی قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) . (محمّد: ۲۴)

وقال تعالی: (أَفَلاَ یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ کَانَ مِنْ عِندِ غَیْرِ اللَّهِ لَوَجَدُواْ فیهِ اخْتِلَافًا کَثِیراً) . (النساء: ۸۲)

وهؤلاءِ الذین لا یفقهون ولا یبصرون ولا یتدبّرون؛ لأنّهم یجحدون حقیقة النص القرآنی، بل هم لا یریدون فهمه؛ لأنّهم أقفلوا قلوبهم وعقلوها عن نوال الحقیقة، الحقیقة التی قد تغیب فی بعض الأحیان لعدم الإدراک، والتقلید المقیت والأعمی، بل هو الداء الذی ابتلت به الأمّة بحیث یکون الخارج عنه ملوماً ویرمی بشتّی التهم.

أزمة فی الفهم بقصد أو بغیر قصد

نعتقد أنّ هناک مشکلة وأزمة فی فقدان الفهم، وعدم إدراکه بقصد أو بغیر قصد، مما أدّی إلی قلب الحقائق وتحریف النصوص وردّ الأحادیث.

وهذا ما نجده جلیاً فی فکر ابن تیمیة، الذی قلب حقائق الدین وحرّف النصوص، بشهادة تلامذته وممن عاصره ومن لم یعاصره.

ص:۸۳

قال الشیخ تقی‌الدین السبکی(۱)فی فتاویه:

إنّه لیس ممن یعتمد علیه فی نقل ینفرد به؛ لمسارعته إلی النقل. . ولا فی بحث ینشئه؛ لخلطه المقصود بغیره وخروجه عن الحدّ جدّاً، وهو کان مکثراً من الحفظ ولم یتهذّب بشیخ ولم یرتض فی العلوم، بل یأخذها بذهنه مع جسارته واتّساع خیال وشغب کثیر، ثمّ بلغنی من حاله ما یقتضی الإعراض عن النظر فی کلامه جملة، وکان الناس فی حیاته ابتلوا بالکلام معه للردّ علیه، وحبس بإجماع العلماء وولاة الأمور علی ذلک ثمّ مات (۲)

وقال ابن‌حجر العسقلانی منتهجناً ردّه للأحادیث بلا تأمّل وتدبّر مما یدل علی ضعفه فی الحدیث:

لکن وجدته کثیر التحامل إلی الغایة فی ردّ الأحادیث التی یوردها ابن‌المطهر، وإن کان معظم ذلک من الموضوعات والواهیات، لکنه ردّ فی ردّه کثیراً من الأحادیث الجیاد التی لم‌یستحضر حالة التصنیف مظانها؛ لأنّه کان لاتّساعه فی الحفظ یتّکل علی ما فی صدره، والإنسان عامد للنسیان، وکم من مبالغة لتوهین کلام الرافضی أدّته أحیاناً إلی تنقیص علی رضی الله عنه (۳)

۱- هو الإمام الحافظ تقی‌الدین أبوالحسن علی بن عبدالکافی بن علی بن تمام السبکی، الشافعی، ولد بسبک فی مصر سنة ثلاث وثمانین وستمائة ۶۸۳ه. ق . . . قال الذهبی فی المعجم المختص: کان صادقا متثبتاً خیّراً دیّناً متواضعاً حسن السمت، من أوعیة العلم، یدرس الفقه ویقرّره، وعلم الحدیث ویحرره، والأصول ویقوّیها، والعربیة ویحققها، وصنّف التصانیف المتقنة، وقد بقی فی زمانه الملحوظ إلیه بالتحقیق والفضل. سمعت منه وسمع منّی. وحکم بالشام وحمدت أحکامه، فالله یؤیّده ویسدّده، سمعنا معجمه بالکلاسة، ألف کتباً فی الردّ علی شیخ الإسلام ابن‌تیمیة فی مسألة الطلاق الثلاث، وشدّ الرحال لزیارة القبور، منها: شفاء السقام فی زیارة خیر الأنام. توفی فی مصر سنة ۷۵۶ه، قال الداودی، صنّف نحو مائة وخمسین کتاباً مطولاً ومختصراً. معرفة الثقات، ج ۱، صص۱۳۷و ۱۳۸.

۲- فتاوی السبکی، ج ۲، ص ۲۱۰.

۳- لسان المیزان، ج ۶، صص ۳۱۹ و ۳۲۰.

ص:۸۴

قال صلاح‌الدين الصفدى تلميذ ابن‌تيمية والتقى السبكى فى أعيان العصر وأعوان النصر، ما نصه: «انفرد - أى: ابن‌تيمية- بمسائل غريبة، ورجّح فيها أقوالاً ضعيفة عند الجمهور، معيبة كاد منها يقع فى هوّة. .»(۱)

وأشار الشيخ الألبانى إلى بعض أوهامه وتسرّعه؛ لأنّه يكتب من حفظه، قال فى إرواء الغليل:

قال شيخ الإسلام ابن‌تيمية رحمه الله تعالى فى مجموعة الفتاوى: وقد ثبت فى صحيح مسلم، عن نافع، عن عبدالله بن عمر أنّ النبى (ص) قال: أحبّ الأسماء إلى الله عبدالله وعبدالرحمن، وأصدقها حارث وهمام، وأقبحها حرب ومرة.

وهذا من أوهامه رحمه الله، فإنّه كان يكتب من حفظه، قلمّا يراجع كتاباً عندما يكتب، فإنّ حديث ابن‌عمر فى (صحيح مسلم) كما قال، لكن دون قوله: (وأصدقها. . .) الخ. وإنّما هذه الزيادة فى حديث أبى‌وهب الجشمى هذا، ولا تصح كما علمت، فاقتضى التنبيه(۲)

وقال الحافظ ولى‌الدين أبوزرعة العراقى:

وأمّا الشيخ ابن‌تيمية فهو زاهد فى الدنيا، لكنه كما قيل فيه: علمه أكثر من عقله. فأدّاه اجتهاده إلى خرق الإجماع فى مسائل كثيرة قيل: إنّها تبلغ ستين مسألة. فأخذته الألسنة بسبب ذلك. وتطرّق إليه اللوم وامتحن بهذا السبب(۳)

۱- أعيان العصر وأعوان النصر، ص ۹.

۲- إرواء الغليل، ج ۴، ص ۴۰۹.

۳- الأجوبة المرضية على الأسئلة المكية، فى جواب سؤال للحافظ ابن‌فهد المكى. مخطوطة بالظاهرية، نقلاً عن دراسات فى منهاج السنّة، ص ۵۶۳.

ص:۸۵

فالغرابة والانفراد والأوهام وخرق إلإجماع، كلّها تُعدّ شواخص مهمّة تميّز بها ابن تيمية فى نقل مسائل الشريعة، ويستدل عليها بالأقوال والأحاديث الضعيفة بلا ضابط أو أساس صحيح لهذه المسائل، فلا نستغرب بعد ذلك أن يجازف فى مفردة التوحيد، ليضع من وحى خياله تأويلات وتقسيمات وقراءات لم يعهد أن وردت عند جمهور العلماء، فجاءت معيبة وخالية من قوّة الدليل والبرهان.

ص:۸۶

ص:۸۷

الباب الثانی: أقسام التوحید فی نظر ابن‌تیمیهٔ وما انفرد به من عقائد

اشارهٔ

ص:۸۸

ص:۸۹

الفصل الأوّل: توحيد الألوهية والربوبية

اشارة

ص:۹۰

ص:۹۱

ثلاثیهٔ التوحید عند ابن‌تیمیهٔ

اشارهٔ

التوحید فی فکر ابن تیمیهٔ ینقسم إلی ثلاثهٔ أقسام:

الأوّل: توحید الألوهیهٔ

الثانی: توحید الربوبیهٔ

الثالث: توحید الأسماء والصفات

وهذه الأقسام الثلاثهٔ مستوحاهٔ بحسب نظر ابن تیمیهٔ من الکتاب والسنّهٔ النبویهٔ. ولنبدأ أوّلًا: بمناقشهٔ ثنائیهٔ التوحید الإلهی والربوبی، ومن ثمّ نناقش القسم الثالث (الصفاتی) فی الفصل الثانی.

توحید الألوهیهٔ والربوبیهٔ

هناک ثنائیهٔ طالما رددها ابن تیمیهٔ وهی (توحید الألوهیهٔ وتوحید الربوبیهٔ) وبُثّت فی ثنایا کتبه ودُرّست کمنهج فی الجامعات والمدارس الإسلامیهٔ، فهل یا تری هذه الثنائیهٔ صحیحهٔ؟ وماذا یترتب علیها من نتائج؟ وعلی تقدیر خطئها، ما هو وجه الخطأ فیها؟

ص:٩٢

قراءة النص

قال ابن تيمية:

التوحيد الذى بعث الله به رسله وأنزل به كتبه، هو أن يعبدالله وحده لاشريك له فهو توحيد الألوهية، وهو مستلزم لتوحيد الربوبية، وهو أن يعبد الحقّ ربّ كلّ شىء، فأمّا مجرد توحيد الربوبية وهو شهود ربوبية الحقّ لكلّ شىء، فهذا التوحيد كان فى المشركين، كما قال تعالى: (وَ ما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَ هُمْ مُشْرِكُونَ)(١)

وقال:

ومع هذا، فالمشركون كانوا مقرّين بذلك [أى: توحيد الربوبية] مع أنّهم مشركون. وكذلك طوائف من أهل التصّوف والمنتسبين إلى المعرفة والتحقيق والتوحيد، غاية ما عندهم من التوحيد هو شهود هذا التوحيد وأن يشهد أنّ الله ربّ كلّ شىء ومليكه وخالقه(٢)

وقال أيضاً:

وإنّما التوحيد الذى أمر الله به العباد، هو توحيد الألوهية المتضمّن لتوحيد الربوبية، بأن يعبد الله وحده لا يشركون به شيئاً فيكون الدين كلّه لله، ولا يخاف إلاّ الله، ولا يدعى إلاّ الله، ويكون الله أحبّ إلى العبد من كلّ شىء، فيحبون لله ويبغضون لله ويعبدون الله ويتوكّلون على الله. . (٣)

قال ابن‌باز شارحاً هذا المفهوم:

١- الاستقامة، ج ٢، ص ٣١.

٢- مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ١٠١.

٣- منهاج السنّة، ج ٣، صص ٢٨٩ و ٢٩٠.

ص:٩٣

توحيد الإلوهية:

توحيـد العبادة، ويسمّى توحيـد الألوهيـة وهى العبادة، وهـذا القسم هو الذى أنكره المشـركون فيما ذكره الله عنهم سـبحانه بقوله: (وَ عَجِبُوا أنْ جاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَ قالَ الْكافِرُونَ هذا ساحِرٌ كَذَّابٌ * أ جَعَلَ الْآلِهَةَ إلهاً واحِداً إنَّ هذا لَ-شَيْءٌ عُجابٌ) وأمثالها كثير. وهذا القسم يتضـمّن إخلاص العبادة لله وحده، والإيمان بأنّه المسـتحق لها، وأنّ عبادة ما سواه باطلة، وهذا هو معنى لا إله إلّا الله، فإنّ معناها لا معبود حقّ إلّا الله كما قال الله عزّوجلّ: (ذلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ ما يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْباطِلُ)(١)

وقـال أيضاً فى القسم الآخر الـذى لم ينكره المشـركون كما يـدّعى: توحيـد الربوبيـة وهو توحيـد الله بأفعاله سـبحانه، وهو الإيمان بأنّه الخـالق الرازق المـدبّر لأـمور خلقه المتصـرّف فى شؤونهم فى الـدنيا والآـخرة لاشـريك له فى ذلـك، كما قال تعالى: (اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) ، وقال سـبحانه: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فِى سِـتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْـتَوى عَلَى الْعَرْشِ يُـدَبِّرُ الْأَمْرَ) الآية. وهذا النوع قـد أقرّ به المشـركون عبّـاد الأوثـان وإن جحـد أكثرهم البعث والنشور، ولم يـدخلهم فى الإسـلام لشـركهم بـالله فى العبـادة وعبادتهم الأصنام والأوثان معه سبحانه، وعدم إيمانهم بالرسول محمّد (ص)(٢)

فابن تيمية – ومن سار على منهجه – فى هذه النصوص يرى أنّ التوحيد له قسمان:

الأوّل: توحيد الألوهية، وهو أن يُعبد الله وحده لا شريك له، فهو إفراد

١- تعليق على العقيدة الطحاوية، مجلة البحوث الاسلامية، العدد ١٥، ص ٢٥٧.

٢- المصدر نفسه.

ص:۹۴

الله تعالی بالعبادة.

الثانی: توحید الربوبیة، وهو متضّمن لمعنی الخالقیة، فهناک خالق للکون، وهذا المعنی یؤمن به جمیع المشرکین وهو محل اتّفاق، وتوحید الألوهیة مستلزم لتوحید الربوبیة، فهناک ملازمة ثابتة بینهما، لایمکن أن تنفک بینهما فمتی تحقق الأوّل ثبت الثانی، وهذا التوحید کان ثابت حتّی عند المشرکین، بدلیل قوله تعالی: (وَ ما یُؤْمِنُ أَکْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُ-شْرِکُونَ) ، ولا یکفی مجرد الإقرار بأنّ الله ربّ کلّ شیء ما لم یقترن بتوحید الألوهیة(۱)

النقد

ویلاحظ علی هذا التقسیم، لاسیما فی توحید الربوبیة فیما فرضه من إیمان المشرکین به، فنجد أنّ هناک خلطاً بین الإیمان بکون المشرکین أقرّوا بأنّ الله هو الخالق لهم، والتی اعترفوا بها کما فی الآیة الکریمة (وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَیَقُولُنَّ اللَّهُ) وبین الانحراف الذی وقعوا فیه فی کون الله تعالی هو الربّ والمدبِّر لشؤونهم، لابمعنی الخالقیة کما فهمها ابن تیمیة فی تفسیره، قال: « (وَ ما یُؤْمِنُ أَکْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُ-شْرِکُونَ) . قال بعض السلف: «تسألهم من خلق السماوات والأرض؟ فیقولون: الله»(۲)؛ لذا نجدهم یلجؤون إلی الأصنام لکی تحفظهم وتحمیهم وتدبّر أمرهم، بل هی الملاذ لهم عندما یتعرّضون لأیّ طارئ ومایعانونه من مشاکل فی حیاتهم، وکانوا یلجؤون إلیها عندما یواجهون أیّ مشکلة.

فهناک موارد یمکن أن نلاحظها حول هذا التقسیم:

۱- مجموع الفتاوی، ج ۸، ص ۱۰۱.

۲- دقائق التفسیر، ج۲، ص ۲۹۶.

ص:۹۵

أوّلاً: عدم وجود هذا التقسيم عند الصحابة والتابعين ولم ينطق به الحنابلة

كثيراً ما ينقض ابن تيمية على خصومه فى مسائل العقيدة أنّ الصحابة أو التابعين لم ينقلوا أو يحدّثوا فى مسألة ما، ويجعله دليلًا على بطلان عقائدهم، ويكفيك نظرة فى كتابه منهاج السنّة لترى هذا الأمر جليّاً.

فى حين أنّ هذا التقسيم لم نجد له منطق فى الكتاب الكريم، فضلًا عن السنّة المشرّفة فضلًا عن الصحابة والتابعين، بل وتابعى التابعين، فلم نجد أحمد بن حنبل وهو رأس الحنابلة تكلّم فى هذا التقسيم، بل لم نجد ذلك فى كلّ كتب السنّة التى تحدّثت عن العقائد أصولاً وفروعاً حتّى القرن السابع؛ لذا نجد أنّ المحدّث محمّد العربى التبانى المشهور بأبى‌حامد بن مرزوق، قال:

لم يقل أحمد بن حنبل لأصحابه: إنّ التوحيد قسمان: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وإنّ من يعرف توحيد الألوهية لا تعتبر معرفته لتوحيد الربوبية؛ لأنّ هذا كان يعرفه المشركون، وهذه عقيدة الإمام أحمد مدوّنة فى مصنّفات أتباعه، فى مناقب لابن‌الجوزى وفى غيره، ليس فيه هذا الهذيان، وكذا لم يقل أىّ واحد من أتباع التابعين لأصحابه، ولا أىّ صحابى من أصحاب النبى (ص) ورضى عنهم: إنّ التوحيد ينقسم إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وإنّ من لم يعرف توحيد الألوهية لا يعتد بمعرفته لتوحيد الربوبية؛ لأنّ هذا يعرفه المشركون، فلو اجتمع الثقلان مع ابن تيمية على إثبات هذا التقسيم عند أىّ واحد منهم لا يستطيعون، وأنا أتحدّى كلّ من له إلمام بالعلم أن ينقل لنا هذا التقسيم المخترع ولو برواية واهية (۱)

۱- أُنظر: السلفية بين أهل السنّة والإمامية، ص ۵۶۱.

ص:۹۶

ثانیاً: المشرکون نقضوا هذا التوحید بآیات کثیرة

إنّ ابن‌تیمیـة فرض أنّ المشـرکین لهم حـظّ من التوحیـد فی الربوبیـة، ولکن غفـل عن أنّ المشـرکین أنفسـهم قـد نقضوا ذلک؛ لأنّهم أنکروا البعث والنشور، قال تعالی: (وَقَالُواْ أَئِذَا کُنَّا عِظَاماً وَرُفَاتاً أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقاً جَدِیداً) . (الإسراء: ۴۹)

وإنکـارهم للآـخرة، قـال تعـالی: (وَقَـالُوا مَـا هِیَ إِلاّ حَیَاتُنَا الـدُّنْیَا نَمُوتُ وَنَحْیَا وَمَا یُهْلِکُنَا إِلاَّ الـدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِـذَلِکَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ یَظُنُّونَ) . (الجاثیة: ۲۴)

وإنکارهم للرحمن، قال تعالی: (وَإِذَا قِیلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُوراً) . (الفرقان: ۶۰)

وقـد فسّـر ابن‌کثیر هذه الآیة بقوله: إنّ الکفّار قالوا: «لا نعرفه ولا نقرّ به»(۱). فالـذی لا یقرّ ولا یعترف بالربّ، کیف یصـح لنا أن نقول بإقراره للربوبیة؟ ! وهناک آیات کثیرة یذکرها القرآن، أنکروا فیها توحید الله جلّ وعلا، سنأتی علی ذکرها لاحقاً.

إذن کیف ینسجم ما فرضه ابن‌تیمیة مع هذه الآیات الصریحة التی تنکر أنّهم موحّدون؟ !

ثالثاً: مصادیق یذکرها القرآن تنفی توحید المشرکین للربوبیة

یُنقض علی ابن‌تیمیة أیضاً تعریفه لتوحید الربوبیة، وهو أنّ ربّ العالمین متصـرّف فی أمورهم، ولم یخالف فی ذلک لا المشـرکین ولا المسلمین، والآیات القرآنیة تنفی هذا المفهوم الحرانی. وبمراجعة سریعة لبعض

۱- تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، ص ۳۳۶.

ص:۹۷

الآيات نكتشف خطأ هذا القول، ومن ضمن الآيات التی تبیّن هذه الحقیقة قوله تعالی عن لسان الموحدین: (فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا) . (فاطر: ۱۰) ولکن فی قبال ذلک نجد أنّ المشرکین فی عصر الرسالة عزّتهم تکمن فی اتّخاذهم الأصنام آلهةً لهم، قال تعالی: (وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِّيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا) . (مریم: ۸۱)

وکذلک یری الموحّد أنّ النصر بید الله تبارک وتعالی فیحکی الله عنهم: (وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ) . (آل‌عمران: ۱۲۶) ولکن المشرک فی عصر الرسالة کان یعتقد بأنّ النصر بید الآلهة والأرباب المزیفة، قال سبحانه: (وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ) . (یس: ۷۴)

وأیضاً الموحّد یؤمن بأنّ أمر التدبیر بید الله، قال سبحانه: (إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ) . (لقمان: ۳۴) ولکن المشرک فی زمن الرسالة کان یستمطر بالأصنام.

یروی ابن‌کثیر عن ابن‌هشام:

حدّثنی بعض أهل العلم أنّ عمرو بن لحی خرج من مکة إلی الشام فی بعض أموره، فلمّا قدم مآب من أرض البلقاء رآهم یعبدون الأصنام، فقال لهم: ما هذه الأصنام التی أراکم تعبدون؟ قالوا له: هذه أصنام نعبدها فنستمطرها فتمطرنا، ونستنصرها فتنصرنا، فقال لهم: ألا ـ تعطونی منها صنماً فأسیر به إلی أرض العرب فیعبدونه؟ فأعطوه صنماً یقال له: (هبل) فقدم به مکة فنصبه وأمر الناس بعبادته وتعظیمه(۱)

۱- البدایة والنهایة، ج ۲، ص ۳۲۷.

ص:۹۸

رابعاً: لا معنى للتقسيم الربوبى والإلهى بحجّة التلازم

وهذا ما نجده فى طيّات كلام الدكتور السلفى عمر عبدالله كامل (۱)، الذى فنّد هذا التقسيم، مقتبساً ذلك من العلّامة الدجوى، قال: فإنّ الإله الحق هو الربّ الحق، والإله الباطل هو الربّ الباطل، ولايستحق العبادة والتأليه إلّا من كان ربّاً، ولا معنى لأن نعبد من لا نعتقد فيه أنّه ربّ ينفع ويضر، فهذا مرتَّب على ذلك.

والله تعالى هو الربّ، والربّ هو الإله، فهما متلازمان يقع كلّ منهما موقع الآخر فى الكتاب والسنّة وكلام علماء الإسلام [أى: أنّهما شىء واحد بلا تقسيم إلى هذه الثنائية]، وقد أومأ القرآن الكريم والسنّة المستفيضة إلى تلازم توحيد الربوبية والألوهية، قال تعالى: (أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِى يُخْرِجُ الْخَبْءَ فى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ) . (النمل: ۲۵) فهو يشير إلى أنّه لا ينبغى السجود إلّا لمن ثبت اقتداره التام ولا معنى لأن نسجد لغيره.

وقال تعالى: (وَلاَ يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلاَئِكَةَ وَالنِّبِيِّيْنَ أَرْبَابًا) ، (آل‌عمران:۸۰) فصرّح بتعدُّد الأرباب عند المشركين، وعلى الرغم من تصريح القرآن بأنّهم جعلوا الملائكة أرباباً، فإنّ أصحاب بدعة تقسيم التوحيد يقولون: إنّ المشركين موحّدون توحيد الربوبية، وليس عندهم إلّا ربّ واحد، وإنّما أشركوا فى توحيد الألوهية!!

وانظر إلى قول الكفّار يوم القيامة: (تَاللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلالٍ مُّبِينٍ إِذْ نُسَوِّيكُم

۱- الدكتور عمر عبدالله كامل، كاتب وأستاذ سلفى حاصل على درجة الدكتوراه فى الشريعة وأصول الفقه من الأزهر الشريف.

ص:۹۹

بِرَبِّ الْعَالَمِينَ) . (الشعراء: ۹۷و۹۸) أی: فی جعلکم أرباباً، کما هو ظاهر (۱)(.

فالدکتور عمر بن عبدالله ینفی هذا التقسیم بشکل قاطع؛ لتلازم کلا المفهومین، فالربّ هو الإله والعکس صحیح، فالقول بقسمتهما هو قول مبتدع، وبالتالی هو یری أنّ ابن تیمیهٔ صاحب بدعهٔ فی فریهٔ هذه القسمهٔ التی لم یسبقه فیها أحد سواه.

خامساً: المعانی اللغویهٔ للربّ لاتنسجم مع جحود المشرکین لربّهم

أضف الی ذلک أنّه بالرجوع إلی تعریف الربّ فی اللغهٔ لم نجد المشرکین ینسبون هذا المفهوم إلی الله تعالی وحده، بل کانوا یشرکون معه غیره.

قال ابن منظور:

الرب هو الله عزّ وجل، هو ربّ کلّ شیء، أی: مالکه، وله الربوبیهٔ علی جمیع الخلق، لا شریک له، وهو ربّ الأرباب، ومالک الملوک والأملاک. ولایقال الرب فی غیر الله إلاّ بالإضافهٔ، ویقال الرب بالألف واللام لغیر الله، وقد قالوه فی الجاهلیهٔ للملک. . والربیب: الملک وربیت القوم: سستهم، أی: کنت فوقهم. . ربّ الشیء إذا أصلحه (۲). فلیس هناک معنی للربّ فی اللغهٔ سوی الملک والإصلاح أو المصلح.

والطبری تناول تعریف الربّ قائلًا:

وأمّا تأویل قوله ربّ، فإنّ الربّ فی کلام العرب متصرّف علی معان: فالسیّد المطاع فیهم یدعی ربّاً، ومن ذلک قول لبید بن ربیعهٔ:

وأهلکن یوماً ربَّ کندهٔ وابنه وربّ معد بین خبت وعرعر

۱- بیان خطأ التقسیم الثلاثی للتوحید، ص ۸. http://www.okamel.com

۲- لسان العرب، ج ۱، ص ۳۹۹.

ص:۱۰۰

یعنی ربّ کندة: سیّد کندة.

ومنه قول نابغة بنی‌ذبیان:

تخب إلی النعمان حتّی تناله فدی لک من ربّ طریفی وتالدی

والرجل المصلح للشیء یدعی ربّاً.

ومنه قول الفرزدق بن غالب:

کانوا کسالئة حمقاء إذ حقنت سلاءها فی أدیم غیر مربوب

یعنی بذلک فی أدیم غیر مصلح. ومن ذلک قیل: إنّ فلاناً یربّ صنیعته عند فلان إذا کان یحاول إصلاحها وإدامتها.

ثمّ قال: والمالک للشیء یدعی ربّه.

وقد یتصرّف أیضاً فی وجوه غیر ذلک غیر أنّها تعود إلی بعض هذه الوجوه الثلاثة(۱)

إذن، یتحصّل من ذلک أنّ المعانی الثلاثة لکلمة الربّ فی اللغة هی السیّد المطاع، والمصلح للشیء، والمالک للشیء. کما ذکرها ابن‌منظور والطبری. فلو دققنا فی معانیها فهی تنصرف إلی أصل واحد، وهو نسبة التصرّف المطلق الذی لا یقیّده قید إلی الله تعالی وحده فی تدبیر شؤون العالمین، والمشرکون لم یکونوا ینسبون إلی الله تعالی وحده هذا المعنی، بل کانوا یشرکون معه غیره.

والدلیل علی ذلک ما قاله تعالی فی سورة الزمر: (أَلا لِلَّهِ الدِّینُ الْخَالِصُ وَالَّذِینَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِیَاء مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِیُقَرِّبُونَا إِلَی اللَّهِ زُلْفَی إِنَّ اللَّهَ یَحْکُمُ بَیْنَهُمْ فِی مَا هُمْ فِیهِ یَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لا یَهْدِی مَنْ هُوَ کَاذِبٌ کَفَّارٌ) . (الزمر: ۳) ففی هذه

۱- جامع البیان، ج ۱، ص۹۳.

ص:١٠١

الآية يبيّن الله تعالى أنّ المشركين قد عبدوا غيره، ونسبوا إلى غير الله فعلاً من الأفعال، وهو التقرّب إلى الله تعالى.

فهذان أمران اثنان لا يجوز نسبتهما إلاّ إلى الله تعالى، والمشركون قد نسبوهما إلى غير الله تعالى (١)

المعنى الصحيح لمفهوم الربوبية

والصحيح أن نعرّف توحيد الربوبية ليس بمعنى الخالقية كما فرضه ابن‌تيمية، بل هو بمعنى المُدبّرية وإدارة الكون والعالم، وتصريف شؤونه، وهذا المفهوم من البعيد أن يكون جميع المشركين يؤمنون به، بدليل ما تقدّم من الآيات التي تذّم المشركين وأنّ معبودهم لم يخلق شيئاً.

قال تعالى: (هَذَا خَلْقُ اللهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِين) . (لقمان: ١١)

وقال تعالى: (وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرّاً وَلَا نَفْعاً وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتاً وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُوراً) . (الفرقان: ٣)

وقال جلّ وعلا: (أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْء وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) . (الرعد: ١٦)

وقال تبارك وتعالى: (إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالمَطْلُوبُ) . (الحج: ٧٣)

وقال جلّ وعلا: (اللّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالى عَمَّا يُـشْرِكُونَ) . (الروم: ٤٠)

١- اُنظر، سعيد فودة، شرح العقيدة الطحاوية.

ص:۱۰۲

وهـذه الآيات بمجموعها تشير أنّ هناك مـدبّراً حكيماً يـدير شؤون الكون بدقّة متناهية، فهو الخالق والرازق، وهو النافع، وهو الضار، وهو المحيي والمميت، وهو وهو. . وكلّ هـذه المفاهيم تؤكّد هـذا المعنى. فلا يمكن أن نحصر هـذا المفهوم بالخالقية فقط، ونضيّق دائرة ربوبيته جلّ شأنه.

إذن مما تقدّم اتّضح بطلان هذا التقسيم، وأنّ التوحيد لا يتجّزأ، فلو أنكر الإنسان ضرورياً من الدين، فقد خرج من الإسلام إلى الكفر، فلا يصح أن نقول له: أنت توحيدك ناقص ولم يكتمل بشقّه الآخر.

وكذلك لايصح أن نقول بتلازمية هذين التوحيدين؛ لأنّه أثبتنا أنّ المشركين لم يقرّوا بتوحيد الألوهية، فلا يصح حينئذ أن نقول: إنّهم معترفون بتوحيد الربوبية. وبطلان اللازم يدلّ على بطلان الملزوم بالضرورة.

فتوى الأزهر الشريف بإبطال هذا التقسيم

عندما وُجّهت فتوى لدارالإفتاء المصرية في الأزهر الشريف حول هذا التقسيم، وحكم ما يترتب عليه من تكفير المسلمين؟ جاء الردّ حاسماً ببطلانه وبطلان نتائجه، وأنقل القسم الأوّل منها الذي يختص بالتوحيد، وأحيل القارئ الكريم إلى الصفحات اللاحقة التي عنونّاها (التكفير ومنع التوسل وزيارة قبر النبي (ص)) ، ونص الفتوى كالتالي:

وتقسيم التوحيد إلى ألوهية وربوبية هو من التقسيمات المُحدَثات التي لم تَرِد عن السلف الصالح، وأوّل من أحدثه‌ا – على ما هو المشهور – هو الشيخ ابن‌تيمية (رحمه‌الله) ، ثمّ أخذه عنه مَن تكلّم به بعد ذلك، وحاصل قوله في ذلك: إنّ الربوبية هي توحيد الله بأفعاله، والألوهية هي توحيد الله بأفعال العباد، وأنّهما إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا، أي: أنّ أحدهما يتضمّن

ص:۱۰۳

الآخر عند الانفراد، ويختص بمعناه عند الاقتران؛ فالألوهية تتضمّن الربوبية، والربوبية تستلزم الإلهية، وهذا الكلام إلى هذا القدر لاإشكال فيه، إلاّ أنّه تجاوزه إلى الزعم بأنّ هذا التوحيد وحده لا يكفى فى الإيمان، وأنّ المشركين مُقِرُّون بتوحيد الربوبية، وأنّ كثيراً من طوائف الأمّة من المتكلّمين وغيرهم قد اقتصروا عليه وأهملوا توحيد الألوهية.

والقول بأنّ توحيد الربوبية لا يكفى وحده فى الإيمان هو قول مبتَدَعٌ مخالف لإجماع المسلمين قبل ابن‌تيمية، بل ومخالف لكلامه نفسِه من أنّ توحيد الألوهية متضمِّنٌ لتوحيد الربوبية، وأنّ توحيد الربوبية مستلزِمٌ لتوحيد الألوهية؛ فإنّ بطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم، فإذا لم يكن المشركون مُقِرِّين بتوحيد الألوهية فلا يصح الزعم بعد ذلك أنّهم كانوا مُقِرِّين بتوحيد الربوبية؛ ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم، وإذا صح إقرار المسلمين بتوحيد الربوبية فلا يجوز أن يُدَّعى أنّهم لا يؤمنون بتوحيد الألوهية؛ لأنّ الفرض أنّهما متلازمان، فكيف يثبت الملزوم مع انتفاء اللازم؟ ! وقد تصدّى أهل العلم لردّ هذا القول وبيّنوا فساده، وأنّه قول باطل لا دليل عليه، وأنّ كلّ أحد يؤخذ من قوله ويترك إلاّ النبى (ص) (۱). وواضح من هذه الفتوى أنّ القول بهذا التقسيم للتوحيد، فاسد لفساد لوازمه؛ أضف إلى أنّه مخترع، وهو من مُحدثات الشيخ ابن‌تيمية، وردّده من جاء بعده بلا تأمّل وتحقق فيه، وفيما يترتب عليه.

۱- رق-م تسلسل الفتوى ۶۶۲۳/ الموضوع حول تقسيم التوحيد، وحكم تكفير المسلمين، التاريخ ۳/۲/۲۰۰۷. موقع دارالإفتاء المصرية. وكذلك راجع مقالاً للشيخ علی‌جمعة بعنوان: احذروا خوارج العصر المكفّرين، فقد ذكر نفس هذا الكلام. مجلة الإسلام وطن، العدد ۲۴۹ جمادى الأولى ۱۴۲۸ه.

ص:۱۰۴

العلاّمة يوسف الدجوى المالكى

(۱)

،)

ينقد ويفنّد هذا التقسيم

وقـد حمل العلاّمة يوسف الدجوى الأزهرى (ت/۱۳۶۵ه) على هـذا التصـنيف، وناقش فى توحيد الربوبية، الذى ادّعى ابن‌تيمية أنّه لم يخالف فيه المشركين بدليل قوله تعالى: (وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) . (لقمان: ۲۵)

قال:

إنّ التوحيد ينقسم إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، تقسيم غير معروف لأحد قبل ابن‌تيمية، وغير معقول أيضاً، وما كان رسول الله (ص) يقول لأحد دخل فى الإسلام: إنّ هناك توحيدين، وإنّك لا تكون مسلماً حتّى توحّد توحيد الألوهية، ولاأشار إلى ذلك بكلمة واحدة، ولا سُـمِع ذلك عن أحد من السـلف الذين يتبجحون باتّباعهم فى كلّ شـىء، ولا معنى لهذا التقسـيم، فإنّ الإله الحقّ هو الربّ الحقّ، والإله الباطل هو الربّ الباطل، ولايستحق العبادة والتأليه إلاّ من كان ربّاً، ولا معنى لأن نعبد من لا نعتقد فيه أنّه ربّ ينفع ويضر، فهـذا مرتب على ذلـك كمـا قـال تعالى: (رَبُّ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما فَاعْبُـدْهُ وَاصْـطَبِرْ لِعِبادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَـمِيًّا) ، (مريم:۶۵) فرتب العبـادة على الربوبيـة، فإنّنـا إذا لم نعتقـد أنّه ربّ ينفع ويضـر فلاـ معنى لأن نعبـده، ويقول تعالى: (أَلاَّ يَسْـجُدُوا لِلَّهِ الَّذِى يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِى السَّماواتِ

۱- يوسف بن أحمد بن نصر بن سويلم الدجوى ۱۲۸۷ – ۱۳۶۵ه : مدرس من علماء الأزهر، من فقهاء المالكية. ولد فى قرية دجوة من أعمـال القليوبيـة. وكفّ بصـره فى طفولته، بمرض الجـدرى. وتعلّم بالأزهر ۱۳۰۱ – ۱۳۱۷ه وتوفى بعزبـة النخـل من ضواحى القاهرة ودفن فى عين شـمس. له كتب، منها: خلاصة علم الوضع، وتنبيه المؤمنين لمحاسن الدين، و سبيل السعادة، و الجواب المنيف فى الردّ على مـدّعى التحريف فى الكتـاب الشـريف، و رسائـل السـلام ورسل الإسـلام، ورسالـة فى تفسـير: لا يسأل عما يفعل. . وغيرها. اُنظر: الأعلام، ج ۸، ص۲۱۶.

ص:۱۰۵

وَالْأَرْضِ) (النمل: ۲۵) ، يشير إلى أنّه لا ينبغى السجود إلّا لمن ثبت اقتداره التام، ولا معنى لأن نسجد لغيره، هذا هو المعقول، ويدل عليه القرآن والسنّة.

وقوله: (وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّه) (لقمان: ۲۵) ، فهم يقولون بألسنتهم ما ليس فى قلوبهم إجابة لحكم الوقت مضطرّين لذلك بالحجج القاطعات والآيات البيّنات، ولعلهم نطقوا بما لا يكاد يستقر فى قلوبهم أو يصل إلى نفوسهم، بدليل أنّهم يقرنون ذلك القول بما يدل على كذبهم، وأنّهم ينسبون الضر والنفع إلى غيره، وبدليل أنّهم يجهلون الله تمام الجهل ويقدّمون غيره عليه حتّى فى صغائر الأمور، وإن شئت فانظر إلى قولهم لهود عليه الصلاة والسلام: (إِنْ نَقُولُ إِلاَّ اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنا بِسُوءٍ) (هود:۵۴) ، فكيف يقول ابن تيمية: إنّهم معتقدون أنّ الأصنام لاتضر ولاتنفع؟ ! . . . (۱)

إذن فهذا التقسيم باطل؛ لأنّ هذه الثنائية لا مبرر لها، فهى مجرد دعوى انفرد بها ابن تيمية، فالربّ هو من يستحق العبادة، وهو بنفس الوقت الإله المعبود، ولا ينبغى السجود إلّا له.

النتيجة المستوحاة من التقسيم الثنائى للتوحيد

التكفير ومنع التوسل وزيارة قبر النبى (ص)

إنّ النتيجة المترتبة على هذه القسمة الثنائية للتوحيد، هى تكفير المسلمين بشكل عام، لاسيما ممن يعتقدون بالتوسل والشفاعة للنبى

۱- اُنظر: التوسل بالنبى، صص ۹۸و ۹۹.

ص:۱۰۶

وأهل‌بیته (علیهم‌السلام) ، فالـذین یتوسـلون بالأنبیاء ویتشـفعون بهم وینادونهم عنـد الشدائد –فی نظر ابن‌تیمیهٔ – هم عابدون لهم، قد کفروا باعتقادهم الربوبیـهٔ فی تلک العبادات وبالملائکهٔ وبالمسیـح سواء بسواء، فترکوا توحید الألوهیهٔ بعبادتها، وهذا ینطبق علی زوّار القبور المتوسـلین بالأولیـاء، المنـادین لهم، المسـتغیثین بهم، الطـالبین منهم مـا لاـ یقـدر علیه إلاّـ الله تعـالی، وأیّـده بـذلک محمّـد بن عبدالوهاب بقوله: إنّ کفرهم أشنع من کفر عبّاد الأوثان(۱)

قال محمّد بن عبدالوهاب فی کتابه کشف الشبهات:

وتحققت أنّ رسول الله (ص) قاتلهم لیکون الدعاء کلّه لله، والنذر کلّه لله، والاستغاثهٔ کلّها بالله، وجمیع أنواع العبادات کلّها لله. وعرفت أنّ إقرارهم بتوحیـد الربوبیـهٔ لم یـدخلهم فی الإسـلام، وأنّ قصـدهم الملائکـهٔ، والأنبیاء، والأولیاء، یریدون شـفاعتهم والتقرّب إلی الله بذلک هو الذی أحلّ دماءهم وأموالهم، عرفت حینئذ التوحید الذی دعت إلیه الرسل وأبی عن الإقرار به المشرکون(۲)

وقال أبوزهرهٔ فی کتابه ابن‌تیمیهٔ حیاته وعصره:

وقد بنی ابن‌تیمیهٔ علی رأیه فی وحدانیهٔ الألوهیهٔ والعبادهٔ کلامه فی التوسل والوسیلهٔ فمنع علی هذا ثلاثهٔ أمور:

أوّلها: التقرّب إلی الله بالصالحین.

وثانیها: الاستعانهٔ والتوسل بالموتی.

وثالثها: زیارهٔ قبور الصالحین والأنبیاء للمتمنین ونحوه، وزیارهٔ قبر نبینا (ص) ،

۱– الدجوی المالکی فی رسالته التی ردّ بها علی هذا التقسیم، نقلًا عن کتاب التوسل بالنبی وجهلهٔ الوهابیین، ص ۹۷.

۲– کشف الشبهات، ص ۴.

ص:۱۰۷

وقد خاض ابن تیمیة فی هذه الأمور الثلاثة وخالف فیها أهل عصره واصطدمت أفکاره بأفکارهم اصطداماً عنیفاً، وشدد علیه فی معتقله بسببها(۱)

توبیخ أبی‌زهرة لابن‌تیمیة

ثمّ ردَّ أبوزهرة هذا الکلام معنّفاً ابن تیمیة:

وإذا کـان خوف ابن تیمیـة من أن یؤدّی ذلـک إلی الوثنیـة بمضـی الأعصـار والـدهور، فـإنّه خوف من غیر مخـاف؛ لأـنّ النـاس کانوا یزورون قبر الرسول إلی أوّل القرن الثـامن ثمّ بـالتوالی إلی یومنـا هـذا، ومع ذلـک لم ینظر إلیه نظرة عبـادة أو وثنیـة. . ولاـ تمنع تلک الـذکریات العطرة لأجل عبارات من العوام یحسن إرشادهم لا منعهم من الزیارة، وتفهیمهم لا تکفیرهم، وأنّ الله قد صان التوحید إلی یوم القیامة (۲)

فتوی الأزهر: التوسل بالنبی (ص) مما أجمعت علیه مذاهب الأئمة الأربعة

قـد تقـدّم سابقـاً فتوی دارالإفتاء المصـریة الصادرة عن الأزهر بإبطال ثنائیـة التوحیـد، وإتماماً للکلام السابق أسـتأنف ما قالته دارالإفتاء المصریة فی ما یترتب علی هذا التوحید من نتائج، وهی تکفیر المسلمین ومنع الزیارة والتشفع بالرسول الأکرم (ص) .

ونص الفتوی هی کالتالی:

أمّیا تکفیر من توسـل بجـاه النبی (ص) فی الـدعاء، فهو علی الحقیقـة تکفیر للسواد الأـعظم من علماء الأمّـة؛ لأنّ التوسل به (ص) مما أجمعت علیه مذاهب

۱- ابن تیمیة، حیاته وعصره آراؤه وفقهه، ص ۲۶۷.

۲- المصدر نفسه، ص ۲۷۵.

ص:۱۰۸

الأئمة الأربعة المتبوعین، وقد ثبت عن النبی (ص) الأمر بالتوسل به فی حدیث الأعمی وغیره من الأحادیث الصحیحة.

وللشوکانی (۱)فی کتابه: الدر النضید فی إخلاص کلمة التوحید، کلام نفیس عن جواز التوسل ننقله علی طوله لِما فیه من تجلیة الأمر فی هذه المسألة، یقول (رحمه‌الله) :

وأمّا التوسل إلی الله سبحانه بأحد من خلقه فی مطلب یطلبه العبد من ربّه فقد قال الشیخ عزالدین بن عبدالسلام: إنّه لا یجوز التوسل إلی الله تعالی إلاّ بالنبی (ص) إن صح الحدیث فیه.

ولعله یشیر إلی الحدیث الذی أخرجه النسائی فی سننه والترمذی وصححه وابن‌ماجة وغیرهم:

«إنّ أعمی أتی إلی النبی (ص) فقال: یا رسول الله إنّی أصبت فی بصری فادع الله لی، فقال له النبی (ص) : توضّأ وصلّ رکعتین، ثمّ قل: اللهم إنّی أسألک وأتوجّه إلیک بنبیک محمّد، یا محمّد إنّی أستشفع بک فی ردّ بصری، اللهم شفّع النبی فیّ. وقال: فإن کان لک حاجة فمثل ذلک. فردّ الله بصره»(۲)

۱- هو: محمّد بن علی بن محمّد بن عبدالله الشوکانی: ۱۱۷۳ه- ۱۲۵۰ه فقیه مجتهد من کبار علماء الیمن، من أهل صنعاء. ولد بهجرة شوکان من بلاد خولان، بالیمن ونشأ بصنعاء. وولی قضاءها سنة ۱۲۲۹ ومات حاکماً بها، له ۱۱۴ مؤلفاً، منها نیل الأوطار من أسرار منتقی الأخبار و البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع و الأبحاث العرضیة، وفی الکلام علی حدیث حب الدنیا رأس کلّ خطیة و فتح القدیر فی التفسیر، و إرشاد الفحول فی أصول الفقه، . . و الدر النضید فی إخلاص کلمة التوحید. . اُنظر: الأعلام، ج ۶، ص ۲۹۸.

۲- وقد علّق أبوعبدالله الحلبی محقق وشارح کتاب الشوکانی الدر النضید علی هذا الحدیث، قائلاً: «صحیح، أخرجه أحمد، ج ۴، ص ۱۳۸، والترمذی فی الدعوات، وقال: حسن صحیح، وابن‌ماجة، ص۱۳۸۵، والحاکم وقال، صحیح أخرجوه من حدیث عثمان بن حنیف» . الدرالنضید فی إخلاص کلمة التوحید، هامش، ص ۱۹.

ص:۱۰۹

. . . وبهذا تعلم أنّ ما يورده المانعون من التوسل بالأنبياء والصلحاء من نحو قوله تعالى: (ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللَّهِ زُلْفى) (الزمر: ۳) ، ونحو قوله تعالى: (فَلا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً) (الجن: ۱۸) ، ونحو قوله تعالى: (لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لايَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ) (الرعد: ۱۴) ، ليس بوارد بل هو من الاستدلال على محل الن-زاع بما هو أجنبى عنه؛ فإنّ قولهم: (ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللَّهِ زُلْفى) (الزمر:۳) ، مصرح بأنّهم عبدوهم لذلك، والمتوسل بالعالم مثلًا لم يعبده بل علم أنّ له مزية عند الله بحمله العلم فتوسل به لذلك، وكذلك قوله: (فَلا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً) (الجن: ۱۸) ، فإنّه نهى عن أن يدعى مع الله غيره كأن يقول بالله وبفلان، والمتوسل بالعالم مثلًا لم يدع إلّا الله فإنّما وقع منه التوسل عليه بعمل صالح عمله بعض عباده، كما توسل الثلاثة الذين انطبقت عليهم الصخرة بصالح أعمالهم، وكذلك قوله: (وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ) (الرعد: ۱۴) ، الآية.

فإنّ هؤلاء دعوا من لا يستجيب لهم، ولم يدعوا ربّهم الذى يستجيب لهم، والمتوسل بالعالم مثلًا لم يدع إلّا الله، ولم يدع غيره دونه ولا دعا غيره معه، وإذا عرفت هذا لم يَخْفَ عليك دفعُ ما يورده المانعون للتوسل من الأدلة الخارجة عن محل الن-زاع (۱).

۱- رق-م تسلسل الفتوى ۶۶۲۳/ الموضوع حول تقسيم التوحيد، وحكم تكفير المسلمين، التاريخ ۳/۲/۲۰۰۷؛ وراجع، الدر النضيد فى إخلاص كلمة التوحيد، صص ۱۸ و ۲۲. فقد فنّد فى هذا الكتاب الشّبه التى أثارها من قال بعدم التوسل والشفاعة والاستغاثة، بأدلة متينة صحيحة ودامغة، ومعلوم أنّ الفكر الوهابى يرى فى الشوكانى أنّه من أعمدة العلم، وآراؤه محل قبول عندهم.

ص:۱۱۰

ص:۱۱۱

الفصل الثانی: توحید الأسماء والصفات

اشارة

ص:۱۱۲

ص:۱۱۳

توحيد الأسماء والصفات

اشارهٔ

إنّ التوحيد الذی أثبته ابن‌تیمیهٔ لم یقتصر علی تلک الثنائیهٔ، بل أضاف لها قسماً ثالثاً أسماه بتوحید (الأسماء والصفات) .

قال فی منهاج السنّهٔ:

فالأصل فی هذا الباب أن یوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفته به رسله نفیاً وإثباتاً، فیثبت لله ما أثبته لنفسه وینفی عنه ما نفاه عن نفسه، وقد علم أنّ طریقهٔ سلف الأمّهٔ إثبات ما أثبته من الصفات من غیر تکییف ولاتمثیل، ومن غیر تحریف ولاتعطیل، وکذلک ینفون عنه ما نفاه عن نفسه مع إثبات ما أثبته من الصفات من غیر إلحاد، فإنّ الله تعالی ذمّ الذین یلحدون فی أسمائه وآیاته(۱)

وقال أیضاً فی العقیدهٔ الإصفهانیهٔ:

وروی الشافعی فی مسنده عن أنس بن مالک أنّه قال عن یوم الجمعهٔ: وهو الیوم الذی استوی فیه ربّکم علی العرش، وروی أبوبکر الأثرم عن

۱- مجموع الفتاوی، ج ۳، ص۳؛ الرسالهٔ التدمریهٔ، ص ۵؛ العقیدهٔ الواسطیهٔ، ص ۱۰.

ص:۱۱۴

الفضيل بن عياض قال: ليس لنا أن نتوهم فى الله كيف وكيف؛ لأنّ الله وصف فأبلغ فقال: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ ، فلا صفة أبلغ مما وصف به نفسه.

ومثل هـذا النزول والضـحك وهـذه المباهاة وهـذا الاطّلاع كما شاء أن ينزل وكما شاء أن يضـحك، فليس لنا أن نتوهّم أن ينزل عن مكانه كيف وكيف. وإذا قال لك الجهمى: أنا كفرت بربّ ينزل، فقل أنت: أنا أؤمن بربّ يفعل ما يشاء(۱)

فتوحيد الأسـماء والصفات على ضوء هذا الكلام: هو أن يوصف الله تعالى ورسله بما وصف به نفسه نفياً وإثباتاً، فيمكن إثبات ما أثبته من الصفات وكذلك النفى من غير أن نقول كيف، أو أن نمثّل بغيره أو نحرّف ونعطل تلك الصفات.

نعتقد أنّ هذا المنهج قائم على الرواية لا الدراية وفقهها؛ لذلك نجدهم يتوقّفون على ظاهر الرواية لاسيما إذا صح سندها، فسهام النقد لا تصل إلى المتن وإن خالفت هذه الرواية مسلّمات العقل، فلا يمكن أن يناقش فى متنها حتّى لو خالفت العقل بل والفطرة.

آيات وأحاديث الصفات

۱– الآيات القرآنية

وقد تمسّك ابن تيمية لهذا التوحيد الصـفاتى بظاهر الآيات والروايات، حيث ذكر فى عقيدته الواسـطية ما يدلّ على مدّعاه، نذكر بعض منها:

۱– العقيدة الإصفهانية، ج ۱، صص ۴۹و۵۰.

ص:۱۱۵

قوله جلّ و علا: (هل يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلآئِكَةُ وَقُضِىَ الأَمْرُ) (البقرة: ۲۱۰) .

وقوله تعالى: (هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلآئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ) (الأنعام: ۱۵۸) .

وقوله تعالى: (كَلاَّ إِذَا دُكَّتِ الأَرْضُ دَكًّا دَكًّا وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) (الفجر:۲۱) .

وقوله عزّوجلّ: (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالْجَلالِ وَالْإِكْرَامِ) (الرحمن: ۲۷) .

وقوله تعالى: (كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ) (القصص: ۸۸) .

وقوله جلّوعلا: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (طه: ۵) .

۲- الأحاديث

وكذلك ذكر بعض الأحاديث التى تدلّ على تلك العقيدة، كما فى العقيدة الواسطية، قال:

من الأحاديث الصحاح التى تلقّاها أهل المعرفة بالقبول وجب الإيمان بها، فمن ذلك قوله (ص) :

«يَنْزِلُ رَبُّنَا إلى السَّمَاءِ الدُّنْيا كُلَّ لَيْلَةٍ حينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرِ، فيقُولُ: مَنْ يَدْعونى فَأسْتَجِيبَ لَهُ؟ مَنْ يَسْأَلُنِى فَأُعْطِيَهُ؟ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِى فَأَغْفِرَ لَه؟» متَّفق عليه.

وقوله (ص) :

«لَلَّهُ أَشَدُّ فَرَحاً بِتَوْبَةِ عَبْدِه الْمُؤْمِنِ التَّائِبِ مِنْ أَحَدِكُمْ بِرَاحِلَتِهِ» متَّفق عليه.

وقوله (ص) :

«يَضْحَكُ الله إلى رَجُلَيْنِ يَقْتُلُ أَحَدُهُمَا الآخَرَ؛ كِلاهُمَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ» متَّفق عليه.

ص:۱۱۶

وقوله (ص) :

«عَجِبَ رَبُّنَا مِنْ قُنُوطِ عِبَادِهِ وَقُرْبِ خَيْرِهِ، يَنْظُرُ إِلَيْكُمْ أَزَلِينَ قَنِطِينَ، فيظَلُّ يَضْحَكُ يَعْلَمُ أَنَّ فَرَجَكُمْ قَرِيبٌ» حديث حسن.

وقوله (ص) :

«لا تَزَالُ جَهَنَّمُ يُلْقَى فيهَا وَهِىَ تَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ حَتَّى يَضَعَ رَبُّ الْعِزَّةِ فيهَا رِجْلَهُ [وفى روايـة: عَلَيْهَا قَدَمَهُ] فينْزَوِى بَعْضُهَا إلى بَعْضٍ، فَتَقُولُ: قَط قَط» متّفق عليه.

وقوله:

«وَالْعَرْشُ فَوْقَ الْمَاءِ، وَاللهُ فَوْقَ الْعَرْشِ، وَهُوَ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ» حديث حسن(۱)

ودلالـة هذه الآيات والروايات على التوحيد الصـفاتى واضـحة فى فكر ابن‌تيمية، وهى التمسّك بكلّ صـفة من صـفاته تعالى وإمرارها كما جاءت بلا كيف. وإلّا لزم التعطيل لهذه الصفات، ولا يجب أن تسأل عن الكيفية؛ لأنّها مجهولة.

وإذا فتّشنا فى بعض الأحاديث الأخرى التى يرويها نجد ذلك واضحاً، قال فى درء التعارض:

قـال مالك وربيعـة وغيرهما: الاسـتواء معلوم والكيف مجهول، فبيّن أنّ كيفيـة اسـتوائه مجهولـة للعباد، فلم ينفوا ثبوت ذلك فى نفس الأمر، ولكن نفوا علم الخلق به(۲)

وأيضاً: عن إسـحاق بن إبراهيم قال: قال لى الأمير عبـدالله بن طاهر: يا أبايعقوب هـذا الحـديث الذى ترويه عن رسول الله (ص) : ينزل ربّنا كلّ ليلة إلى السماء الدنيا، كيف ينزل؟ قال: قلت: أعزّ الله الأمير، لا يقال لأمر الربّ:

۱- أُنظر: العقيدة الواسطية، صص ۱۹و ۲۰.

۲- درء التعارض، ج ۲، ص ۳۵.

ص:۱۱۷

کیف؟ إنّما نزل بلا کیف.

وبإسناده عن عبدالله بن المبارک أنّه سأله سائل عن النزول لیلة النصف من شعبان فقال عبدالله: یا ضعیف، لیلة النصف ینزل فی کلّ لیلة، فقال الرجل: یا أباعبدالرحمن، کیف ینزل؟ ألیس یخلو ذلک المکان؟ فقال عبدالله بن المبارک: ینزل کیف شاء(۱)

تصحیح ابن‌تیمیة لحدیث الشاب الأمرد

وفی الحدیث المرفوع الذی رواه قتادة عن عکرمة عن ابن‌عباس، قال:

قال رسول‌الله (ص) : «رأیت ربّی فی صورة شاب أمرد له وفرة جعد قطط فی روضة خضراء» (۲)

ابن‌تیمیة فسَّر هذا الحدیث بالرؤیة العینیة الحسیة المحضة، وهذا ما نجده فی طیّات کلامه فی کتابه بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة فی تعقیبه علی القاضی أبی‌یعلی علی حدیث الشاب الأمرد:

فیقتضی أنّها رؤیة عین، کما فی الحدیث الصحیح المرفوع عن قتادة عن عکرمة عن ابن‌عباس. . الحدیث (۳)

وکذلک فی تعقّبه علی ابن‌خزیمة قال:

وحدیث الحکم عن عکرمة فی حکم المرفوع أیضاً؛ لأنّه ذکر خبر

۱- درء التعارض، ج ۲، ص ۲۷.

۲- صحح هذا الحدیث أبوزرعة، قال العجلونی فی کشف الخفاء: «فی اللآلئ ابن‌عباس رفعه، رأیت "ربّی فی صورة شاب له وفرة"وروی" فی صورة شاب أمرد "قال ابن‌صدقة عن أبی‌زرعة: حدیث ابن‌عباس صحیح لا ینکره إلّا معتزلی. .» کشف الخفاء، ج ۱، صص۴۳۶و۴۳۷. وقال المتقی الهندی: «ونقل عن أبی‌زرعة أنّه قال: هو حدیث صحیح قلت: وهو محمول علی رؤیة المنام» کنزالعمال، ج ۱، ص۲۲۸.

۳- تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، ج ۷، ص ۲۹۰.

ص:۱۱۸

الرؤیهٔ علی وجه لایعلم بالرأی ولا بتأویل القرآن، وکذلک حدیث ابن‌أبی‌سلمهٔ عن ابن‌عباس أخبر فیه بأمور لا تعلم من تفسیر القرآن. وعلی هذا فیکون خبر عکرمهٔ عن ابن‌عباس ونحوه رؤیهٔ عین، کما یذهب إلی ذلک طوائف من أهل الحدیث(۱)

فهنا ابن‌تیمیهٔ ابتعد عمن فسّره بالرؤیهٔ المنامیهٔ، وصرّح بما یجول بذهنه وفکره بهذه العقیدهٔ القریبهٔ من عقائد الکرامیهٔ والحشویهٔ، وحجّته هی أنّ خبر الرؤیهٔ لا یعلم بالرأی ویقصد به العقل، وکذلک ولا بتأویل القرآن. وقد أجبنا عن ذلک فی البحوث السابقه عن إنکار ابن‌تیمیهٔ للمجاز والتأویل مما حدی به للوقوع فی شرک التجسیم.

فبعد هذا التصریح والاعتراف، لا یمکن لمن یدافع عنه أن یهرب من هذا الواقع التجسیمی والتشبیهی للمولی جلّ شأنه، وتعالی عن ذلک علوّاً کبیراً. ولا یجوز لهم أن ینقلوا لنا النصوص التی ذکرها ابن‌تیمیهٔ فی عقیدته الواسطیهٔ بأنّه قال: إنّ الله لیس کمثله شیء؛ لأنّ ما ذکرناه من أقواله هو مفسّر لمعنی هذه الآیهٔ، فعدم المثلیهٔ فی نظر ابن‌تیمیهٔ هی عینها التجسیم الصریح، کما نجد ذلک فی تفسیره للرؤیهٔ لله تعالی - کما فی الروایهٔ السابقهٔ- بأنّها تنصرف إلی العین المجردهٔ.

التجسیم فی کلمات ابن‌تیمیهٔ

اشارهٔ

فابن‌تیمیهٔ وإن لم یصرّح فی عقیدته الواسطیهٔ وغیرها بالتجسیم مباشرهً، ولکن هذه الآیات والروایات التی استدل بها تقتضی ذلک، لاسیما إذا أضفنا

۱- تلبیس الجهمیهٔ فی تأسیس بدعهم الکلامیهٔ، ج ۷، ص ۲۹۴.

ص:۱۱۹

أو ضـممنا إليها كلماته المبثوثة فى كتبه والتى نستطيع أن نتلمّس من خلالها هذا الأمر بوضوح تام لايشوبه أدنى شك، فهو يصرّح بها جهـاراً وعلنـاً، أضف إلى ذلك هو ممن لا يتجاوز ظاهرة التعـدّى على النصوص كما تقـدّم، وهـذا أمر جلى لا يحتاج إلى برهان. لـذا سنشير إلى بعض كلماته فى هذا المجال:

۱- نسبة صفة الجسمية صريحاً إلى الله تبارک وتعالى

قال فى كتابه بيان تلبيس الجهمية:

وليس فى كتاب الله، ولا سـنّة رسوله، ولا قول أحد من سـلف الأمّة وأئمتها، أنّه ليس بجسم، وأنّ صفاته ليست أجساماً وأعراضاً، فنفى المعانى الثابتة بالشرع والعقل بنفى ألفاظ لم ينف معناها شرع ولا عقل جهل وضلال(۱)

وقال فى مجموع الفتاوى:

ثمّ لفظ التجسيم لا يوجد فى كلام أحد من السلف لانفياً ولا إثباتاً، فكيف يحل أن يقال: مذهب السلف نفى التجسيم أو إثباته؟ !(۲)

وقال فى منهاج السنّة أيضاً:

أمّا ما ذكره من لفظ الجسم وما يتبع ذلك فإنّ هذا اللفظ لم ينطق به فى صفات الله لاكتاب ولا سنّة لا نفياً ولا إثباتاً، ولا تكلّم به أحد من الصحابة والتابعين وتابعيهم لاأهل البيت ولا غيرهم(۳).

۱- تلبيس الجهمية، ج ۱، ص۱۰۱.

۲- مجموع الفتاوى، ج ۴، ص۱۵۲.

۳- منهاج السنّة، ج ۲، ص ۱۹۲.

ص:۱۲۰

أى: أنّ لفظ الجسم مقبول عند ابن‌تيمية؛ بحجّة أنّه لم يتكلّم الكتاب ولاالسنّة ولاجاء فى لغة الصحابة والتابعين، بل وأهل البيت (عليهم‌السلام) كما يدّعى، فلابدّ والحال هذه أن نسكت ولا نؤوّل أىّ صفة نطق بها الكتاب أو السنّة.

۲- نسبة الرؤية والإشارة إليه تعالى (كونه جسماً)

قال فى منهاج السنّة:

وقد يراد بالجسم ما يُشار إليه أو ما يُرى أو ما تقوم به الصفات، والله تعالى يُرى فى الآخرة وتقوم به الصفات ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم، فمن أراد بقوله: ليس بجسم هذا المعنى قيل له: هذا المعنى الذى قصدت نفيه بهذا اللفظ معنى ثابت، بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأنت لم تقم دليلاً على نفيه(۱)

وقال أيضاً:

نعم، رؤية الله بالأبصار هى للمؤمنين فى الجنّة، وهى أيضاً للناس فى عرصات القيامة، كما تواترت الأحاديث عن النبى، حيث قال: إنّكم سترون ربّكم كما ترون الشمس فى الظهيرة ليس دونها سحاب، وكما ترون القمر ليلة البدر صحواً ليس دونه سحاب(۲)

۳- نسبة الاستواء والثقل لله تبارك وتعالى

قال فى كتابه تلبيس الجهمية:

قال عثمان بن سعيد فى ردّه على الجهمية. . عن عطاء بن يسار، قال: أتى

۱- منهاج السنّة، ج ۲، صص ۱۳۴و ۱۳۵.

۲- مجموع الفتاوى، ج ۳، ص ۳۹۰.

ص:۱۲۱

رجل کعباً وهو فی نفر، فقال: یا أباإسحاق حدّثنی عن الجبّار، فأعظم القوم قوله، فقال کعب: دعوا الرجل فإن کان جاهلاً یعلم وإن کان عالماً ازداد علماً، قال کعب: أخبرک أنّ الله خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن، ثمّ جعل ما بین کلّ سماءین کما بین السماء الدنیا والأرض، وکثفهن مثل ذلک، ثمّ رفع العرش فاستوی علیه، فما فی السموات سماء إلّا لها أطیط کأطیط العلا فی أوّل ما یرتحل من ثقل الجبّار فوقهن (۱).

ثمّ علّق ابن تیمیة علی هذا الحدیث، قائلاً:

فهؤلاء الأئمة المذکورة فی إسناده هم من أجل الأئمة وقد حدّثوا به، هم وغیرهم، ولمینکروا ما فیه من قوله: من ثقل الجبّار فوقهن، فلو کان هذا القول منکراً فی دین الإسلام عندهم لم یحدّثوا به علی هذا الوجه(۲)

فصفة الثقل للجبّار قد ارتضاها ابن تیمیة من خلال هذا النص الذی لمیردّه، بل وافق هؤلاء الأئمة؛ لأنّه فی نظره لیس قولاً منکراً فی دین الإسلام، وإلّا لأنکره هؤلاء الأعلام.

ابن قیم الجوزیة

(۳)یردد ما قاله سلفه من صفة الاستواء والثقل

وکذلک نجد أنّ عقیدة ابن تیمیة قد انعکست علی تلمیذه ابن‌القیم، فقد جاءت کلماته تناغم ما ردده أستاذه، وهذا ما نراه جلیاً فی قصیدته النونیة

۱- تلبیس الجهمیة، ج ۱، صص ۵۷۲ و ۵۷۳.

۲- المصدر نفسه.

۳- قال ابن‌حجر فی الدرر الکامنة: «غلب علیه حبّ ابن‌تیمیة حتّی کان لا یخرج عن شیء من أقواله، بل ینتصر له فی جمیع ذلک، وهو الذی هذّب کتبه ونشر علمه. واعتقل مع ابن‌تیمیة بالقلعة بعد أن أهین، وطیف به علی جمل مضروباً بالدرّة، فلمّا مات أفرج عنه وامتحن مرّة أخری بسبب فتاوی ابن‌تیمیة، وکان ینال من علماء عصره وینالون منه» . الدرر الکامنة، ج ۵، ص ۱۳۸.

ص:۱۲۲

حيث قال:

الله فوق العرش فوق سمائه سبحان ذى الملكوت والسلطان

ولعرشه منه أطيط مثل ما قد أطّ رحل الراكب العجلان(۱)

وواضح من هذه المفردات أنّه يتبع فيها نفس المنهج التى تبعه سلفه فالعرش له أطيط؛ لأنّ ثقل الربّ هو السبب فى ذلك، ولا شك أنّ الثقل من لوازمه الجسمية فقوله: (ولعرشه منه أطيط...) صريح فى أنّ ثقل الربّ هو السبب فى أطيط العرش، ولا شك أنّ الثقل والوزن من لوازمه كونه جسماً.

۴- إثبات المكان لله تعالى

قال:

الوجه الرابع: أنّه إذا كان قد خلق العرش قبل أن يخلق السموات والأرض، وكان ذلك مناسباً فى العقل لأن يكون العرش مكاناً له والسموات مكان عبيده، كان الثابت بالآية التى تلاها وبغيرها من الآيات والأحاديث واتّفاق المسلمين دليل على مذهب منازعه دون مذهبه(۲)

وقد تعقّبه الشيخ سعيد فودة معلّقاً على كلامه:

اُنظر كيف ينص هنا على أنّ العرش مكان لله تعالى، أى: هو السطح الذى يستقر عليه الله تعالى عن ذلك، وكيف يجاهر بالقول بكلّ جرأة أنّ ذلك هو محل اتّفاق المسلمين ودلالات الآيات والأحاديث(۳)

۱- شرح قصيدة ابنالقيم، ج۱، ص۵۲۲.

۲- بيان تلبيس الجهمية، ج ۱، صص ۵۷۹ و ۵۸

۳- الكاشف الصغير، ص ۴۱۱.

ص:۱۲۳

۵- إثباته أنّ الله فوق العرش

قال:

الوجه الخامس: أنّ العرش فى اللغة السرير بالنسبة إلى ما فوقه وكالسقف بالنسبة إلى ما تحته، فإذا كان القرآن قد جعل لله عرشاً وليس هو بالنسبة إليه كالسقف، علم أنّه بالنسبة إليه كالسرير بالنسبة إلى غيره وذلك يقتضى أنّه فوق العرش(۱)

فهنا يصرّح بتفسير العرش بالسرير، فالعرش يكون كالسرير لله تعالى، والله تعالى يكون فوقه كالإنسان بلا فرق. وهذا تجسيم صريح وواضح.

۶- جلوس الله تعالى والنبى (ص) معاً على العرش

قال فى مجموع الفتاوى:

فقد حدّث العلماء المرضيون وأولياؤه المقبولون أنّ محمّداً رسول الله يجلسه ربّه على العرش معه (۲)

فصفة الجلوس اشترك فيها الرسول البشر المخلوق مع الخالق المنزّه عن هذه الصفات، فالتجسيم واضح أيضاً من هذه الكلمات التى ارتضاها وأصّل لها، سواء علل ذلك بلا كيف أو غير ذلك؛ لأنّه لو سألنا ابن تيمية أنّك فهمت بتصوّراتك الذهنية أنّ الرسول (ص) يجلسه ربّه على العرش معه؟ فإنّك تصوّرت هذا الجلوس بدليل أنّك تؤمن وتصدّق به، وفى نفس الوقت يطالبنا أن نتصوّره بلا كيف، فتارة نتصوّر هذه الكيفية وتارة نتصوّره أيضاً

۱- بيان تلبيس الجهمية، ج ۱، ص ۵۷۶.

۲- مجموع الفتاوى، ج ۴، ص ۱۵۲.

ص:۱۲۴

بلا- كيف أليس هـذا يشـكّل تناقضـاً؟ ! لأنّه إمّا نتصوّر ونرسم فى ذهننا صورة معيّنـة أو لا نتصوّر، وأمّا القول بكلا التصوّرين بالكيف وعدمه فهذا لازم واضح البطلان.

والحقّ: أنّ العقول لا- يمكن أن تـدركه، وما يتصوّر تشابهه بصـفات الإنسان لابـدّ أن يؤوّل؛ لأنّه تعالى منزّه عن كلّ نقص وعيب، فهو الكمال المطلق وكلّ ما عداه محض النقص.

ولابـدّ أن نشـير إلى شـىء فى غايـة الأهميـة - وسـبق أن نوّهنا إليه - وهو أنّ ابن‌تيميـة عنـدما يتبنّى رأياً أو عقيـدة معيّنـة يشـرك معه الآخـرين لتقويـة هـذا الرأى، كمـا نجـده هنـا، فلا نعلم من هم هؤلاء العلماء المرضـيون والأولياء المقبولون فى نظره، فى حين أنّ جلّ ومعظم العلماء هم على نقيض هذه العقيدة الفاسدة، كما سنأتى على أقوالهم لاحقاً.

۷- إثبات الجهة لله تعالى

قال:

وجمهور القائلين بالرؤيـة يقولون يرى عياناً مواجهـة كما هو المعروف بالعقل، كما قال النبى (ص) : «إنّكم سترون ربّكم عزّ وجل يوم القيامة. . .» (۱)

فهنا يصرّح بالجهة، فلولا كونه تعالى فى جهة لما استطاعوا رؤيته، ويستشهد بالعقل والحديث.

وقال: «إنّ كون الله يرى بجهة من الرائى، ثبت بإجماع السلف والأئمة»(۲)

۱- منهاج السنّة، ج ۳، ص ۳۴۱.

۲- بيان تلبيس الجهمية، ج ۲، ص ۴۱۵.

ص:۱۲۵

ابتكار مفهوم الجهة العدمية

ثمّ برّر ابن‌تيمية القول بالجهة بابتكار جديد لم يسبقه غيره بهذه المقالة، وهى الجهة العدمية، قال:

فمن قال البارى فى جهة وأراد بالجهة أمراً موجوداً، فكلّ ما سواه مخلوق له، ومن قال: إنّه فى جهة بهذا التفسير فهو مخطئ. وإن أراد بالجهة أمراً عدمياً وهو ما فوق العالم وقال: إنّ الله فوق العالم فقد أصاب. وليس فوق العالم موجود غيره(۱)

فهنا تصريح بكون الله فى جهة ولكنها معدومة، فكأنّه هرب من الجهة الحسية كما يصرّح بأنّها أمراً وجودياً، وكلّ ما سواه مخلوق، فلجأ إلى القول بالجهة العدمية.

الشيخ العثيمين والجهة العليا العدمية

وقد ردد الشيخ محمّد بن صالح العثيمين نفس ما قاله ابن‌تيمية فى الجهة العدمية، قائلًا:

هل الله فى جهة؟ نقول: أمّا اللفظ فإنّنا نتوقّف فيه وما لنا وله، ولكن المعنى نستفصل: ماذا تريد فى جهة؟

إن أردت الله تعالى فى جهة تحيط به إحاطة الظرف بالمظروف فهذا ممتنع وباطل، وإن أردت بذلك سفل ومخالطة للمخلوقات، فهذا أيضاً باطل ممتنع على الله، فليس الله تعالى فى جهة السفل، وليس فى جهة تحيط به إحاطة الظرف بالمظروف.

۱- منهاج السنّة، ج ۲، ص ۵۵۸.

ص:۱۲۶

وإن أردت أنّه في جهة عليا عدمية لا تحيط به، ما ثمّ إلّا هو عزّ وجل فهذا حقّ(۱).

الجهة نفس ذات الله تعالى بنظر ابن‌تيمية

والظاهر أنّ مراده من الجهة العدمية جهة نفس الله تعالى، قال:

فليس فوق العالم شيء غير نفسه، فهو جهة نفسه سبحانه، لا يتوجّه منها إلى شيء موجود خارج العالم، ولا يتوجّه إليها من شيء موجود خارج العالم، وليس هناك شيء موجود غير نفسه يتوجّه منه ولا يتوجّه اليه (۲)

وهذا كلام باطل؛ لأنّنا لو رجعنا إلى المعنى اللغوى للجهة، فهى الموضع الذى تتوجّه إليه وتقصده (۳)، فهى نهاية للبعد الذى هو المكان، ومعنى كون الجسم فى جهة، أى: أنّه متمكّن فى مكان يلى تلك الجهة، وقد يُسمّى المكان الذى يلى جهة ما باسمها كما يقال: فوق الأرض وتحتها، فتكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار إضافة.

فالجهة معنى إضافى اعتبارى، والمعنى الإضافى غير موجود فى ذاته، فإذا قلت: الجهة، أردت بها نسبة المكان الذى تقصده فى حركتك إلى مكان ابتداء الحركة، ولا يوجد معنى غير ذلك، ولا يجوز أن يقال: إنّ الجهة هى نفس الجسم الموجود فى ذلك المكان؛ لأنّك إذا قلت: جهة الكعبة، فلا تكون الكعبة هى نفس الجهة بل هو أمر حاصل فى جهة. . وهذا هو الأصل فى معنى الجهة الاصطلاحى وهو ما يريده العلماء عندما يقولون: إنّ الجهة

۱- شرح العقيدة السفارينية، ص ۱۰۱.

۲- بيان تلبيس الجهمية، ج ۲، ص ۱۱۸.

۳- لسان العرب، ج ۱۳، ص ۵۵۶.

ص:۱۲۷

أمر اعتباری (۱). إذن مهما أوّل ابن تیمیة فی معنی الجهة فمآله إلی التجسیم لامحالة؛ لأنّ لازم القول بالجهة هو التحیّز، والتحیّز أنّک حدّدته، وإذا حدّدته یعنی أنّک جسّمته، وهذه معادلة واضحة لا تحتاج إلی مزید بیان.

أضف إلی ذلک أنّ الامام الصادق (ع) یعطینا ضابطاً ومعیاراً ینفی الفوقیة والمکان والجهة و. . .

قال (ع) :

«من زعم أنّ الله فی شیء أو من شیء أو علی شیء فقد أشرک، [لأنّه] لو کان الله عزّ وجل علی شیء لکان محمولاً، ولو کان فی شیء لکان محصوراً، ولو کان من شیء لکان محدّثا»(۲)

ومهما حصرت الله تعالی فی شی سواء کانت جهة أو غیرها أو فی مکان فوق أو تحت فکلّها معان تلازم الجسمیة.

مقولة: (إنّ: الله لا داخل العالم ولا خارجه)

کثیراً ما یردد الأشاعرة والمعتزلة هذه المقولة؛ وهذه العبارة تشعر بأنّ هناک تناقضاً، فکیف یکون الله لا داخل هذا العالم ولا خارجه؟ ! فهنا حالة سلب للوصفین المتقابلین الدخول والخروج من هذا العالم، ألیس الله معنا ومحیط بنا؟

ابن تیمیة یهاجم الأشاعرة والمعتزلة

من هنا شنَّ ابن تیمیة هجوماً لاذعاً علی من تبنی هذه الرؤیة.

۱- بیان تلبیس الجهمیة، ج ۲، ص ۱۱۸.

۲- التوحید، ص ۱۷۸.

ص:۱۲۸

قال:

ولم یکونوا یظهرون لعامة المؤمنین وعلمائهم انکار أنّ الله فوق العرش، وأنّه لا داخل العالم ولا خارجه، وإنّما کان العلماء یعلمون هذا منهم بالاستدلال والتوسم کما یعلم المنافقون فی لحن القول، قال تعالی: (وَ لَوْ نَشاءُ لَأَرَیْناکَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِیماهُمْ وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِی لَحْنِ الْقَوْلِ)(۱). فهنا یصفهم بالنفاق من لحن قولهم، إشارة إلی أنّهم یتبنّون هذه المقولة الباطلة برأیه.

وقال أیضاً:

وهم الذین یقولون: لا هو داخل العالم ولا خارجه، ولا مباین له ولامحایث له، فینفون الوصفین المتقابلین اللذین لا یخلو موجود عن أحدهما، کما یقول ذلک أکثر المعتزلة ومن وافقهم من غیرهم(۲).

وقال أیضاً:

وکثیر منهم یجمع بین القولین ففی حال نظره وبحثه یقول بسلب الوصفین المتقابلین کلیهما، فیقول: لا هو داخل العالم ولا خارجه، وفی حال تعبّده وتألّهه یقول بأنّه فی کلّ مکان ولا یخلو منه شیء، وهذه المقالات فسادها معلوم بالضرورة (۳). لأنّها فی نظره جمع للمتناقضین، وهو محال وباطل بحکم العقل.

ابن أبی‌الحدید والفخر الرازی یدافعان عن هذه المقولة

وقد دفع هذا التناقض ابن أبی‌الحدید قائلاً:

۱- بیان تلبیس الجهمیة، ج ۲، ص ۸۳.

۲- مجموع الفتاوی، ج ۲، ص ۲۹۸.

۳- المصدر نفسه، ج ۱، ص ۷.

ص:۱۲۹

ذلک أنّ هذه القضیة وهی قولنا: الباری خارج عن الموجودات کلّها علی هذا التفسیر لیست مناقضة للقضیة الأولی، وهی قولنا: الباری داخل العالم، لیکون القول بخلّوه عنهما قولاً بخلّوه عن النقیضین، ألا تری أنّه یجوز أن تکون القضیتان کاذبتین معاً؟ بألّا یکون الفلک المحیط محتویاً علیه، ولایکون حاصـلاً فی جهة خارج الفلک، ولو کانت القضـیتان متناقضتین لما استقام ذلک، وهذا کما تقول: زید فی الدار، زید فی المسجد، فإنّ هاتین القضیتین لیستا متناقضتین، لجواز إلّا یکون زید فی الدار، ولا فی المسجد، فإنّ هاتین لو تناقضتا لاسـتحال الخروج عن النقیضین، لکن المتناقض (زید فی الدار، زید لیس فی الدار) ، والذی یستشنعه العوام من قولنا: (الباری لاداخل العالم ولا خارج العالم) غلط مبنی علی اعتقادهم وتصوّرهم أنّ القضیتین تتناقضان(۱)

وقال الفخر الرازی:

فأیّ استبعاد فی وجود موجود غیر حال فی العالم ولا مباین بالجهة للعالم؟ ! وإن کان الوهم والخیال لا یمکنهما إدراک هذا الموجود، وأیضاً فعمدة مذهب الحنابلة أنّهم متی تمسّـکوا بآیة أو بخبر یوهم ظاهره شیئاً من الأعضاء والجوارح، صرّحوا بأنّا نثبت هذا المعنی لله تعالی، علی خلاف ما هو ثابت للخلق، فأثبتوا لله تعالی وجهاً بخلاف وجوه الخلق، ویـداً بخلاف أیـدی الخلق، ومعلوم أنّ الید والوجه بالمعنی الذی ذکروه مما لا یقبله الخیال والوهم.

فإذا عقل إثبات ذلک علی خلاف الوهم والخیال فأیّ استبعاد فی القول

۱- شرح نهج البلاغة، ج ۱۳، ص ۸۴.

ص: ۱۳۰

بأنّه تعالى موجود وليس داخل العالم ولا خارج العالم؟ ! وإن كان الوهم والخيال قاصرين عن إدراك هذا الوجود (۱)

مقولة الإمام على (ع) : (ليس فى الأشياء بوالج ولا عنها بخارج)

ونحن نعتقد أنّ الأشاعرة وكذلك المعتزلة اقتبسوا هذه المقولة من سيّد الموحّدين وأميرالمؤمنين على بن أبى‌طالب (ع) ؛ ولكن غيّروا وتصرّفوا فى ألفاظها بحيث أوهمت أنّ هناك تناقضاً بين الأمرين.

والصحيح هو ما نطق به على (ع) ، قال:

«ولا يوصف بشىء من الأجزاء، ولا بالجوارح والأعضاء، ولا بعرض من الأعراض، ولا بالغيرية والأبعاض. ولا يقال: له حد ولا نهاية، ولا انقطاع ولاغاية. ولا أنّ الأشياء تحويه فتقلّه أو تهويه، أو أنّ شيئاً يحمله فيميله أو يعدله، ليس فى الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج» (۲)

فهنا يريد أن يشير (ع) إلى أنّ إحاطة الله تبارك وتعالى بخلقه إحاطة قيومية، بمعنى (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) (الحديد: ۴) . فلايلج ويدخل فى الأشياء كسائر المخلوقات، ولا يخرج منها؛ لأنّ من لوازم ذلك الحدّ، والنهاية، والانقطاع، والغاية و.

.

ولا أنّ الأشياء تحويه فتقلّه أو تهويه، أو أنّ شيئاً يحمله فيميله أو يعدله، فلا تدركه الحواس بنحو المباشرة، ولا تلمسه وتحسّه الأيدى بنحو المماسة، ولا يتغيّر أبداً، ولا يوصف بالغيرية والأبعاض، فصفاته لا يغاير بعضها بعضاً، وليس هو بذى مكان يحويه، فيرتفع بارتفاعه وينخفض

۱- أساس التقديس، ج ۱، ص ۱۹.

۲- نهج البلاغة، ج ۲، ص ۱۲۲.

ص:۱۳۱

بانخفاضه، فيكون فى جهـة، كما أنّه غير محمول على شـیء، فيميله إلی جانب، أو يعـدله على ظهر من غير ميل. وهـذا غايـة التنزية لله جلّ ثناؤه.

ملخّص دعوى ابن‌تيمية فى التجسيم

من خلال كلماته المتقدّمة نلخّص أهمّ مرتكزاته التى تبنّاها فى ثبوت هذه الرؤية:

۱- إنّ هذه المعانى - الفوقية والتحتية والنزول والجلوس والرؤية والمكان- ثابتة فى الشرع بالنقل والعقل. كما فى قوله:

فنفى المعانى الثابتة بالشرع والعقل بنفى ألفاظ لم ينف معناها شرع ولاعقل جهل وضلال(۱)

۲- عدم نفى الرسول (ص) والأئمة والصحابة ولا أهل البيت - كما يدّعى-لمعنى التجسيم الوارد فى الروايات لا نفياً ولا إثباتاً.

أو بمعنى آخر عدم وجود الدليل على النفى فالأمر ممكن بل هو واقع. كما فى قوله:

هذا المعنى الذى قصدت نفيه بهذا اللفظ معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأنت لم تقم دليلًا على نفيه (۲).

وقبل الدخول إلى الردّ على هذه الدعوى نلفت النظر إلى أمر يتأوّله ابن‌تيمية دائماً عندما يُقحَم فى هذه المسألة، فنراه يتلاعب بالألفاظ فتارة يستخدم عدم النفى والإثبات من الرسول أو الأئمة أوالصحابة، وأُخرى يعلل ذلك بعدم الكيف والجهل بمعرفة الصفات، وهكذا دواليك.

۱- تلبيس الجهمية، ج ۱، ص۱۰۱.

۲- منهاج السنة، ج ۲، صص ۱۳۴و ۱۳۵.

ص:۱۳۲

ولکن عنـدما نـدقق ونمحّص کلماته نجـده یـدافع عن عقیدة التجسـیم بکلّ قوّة، فیبدأ بالقرآن فیدّعی عدم النفی له، وهذا إثبات لهذه العقیـدة، ثمّ یتدرّج بقوله: (ولا اثباتاً) أی: لا نثبت اللفظ لعدم وروده. ولکنه ثابت فی المعنی وهو صـحیح، فالله جسم علی نحو الحقیقة، وهذا هو مراده بعدم النفی والإثبات. وبالتالی هو یثبت الجسمیة للمولی جلّ شأنه.

أمّا تعلیله بعـدم الکیف فلا نکیّفه ولانسأل عن ذلک. فالاسـتواء معلوم والکیف مجهول. فهذا ما سوف نحققه بشـیء من التفصـیل بعد الإجابة علی هذه الدعاوی.

تقییم وردّ هذه الدعوی

اشارة

أمّا ما استند علیه لإثبات هذه الصفات فهو باطل ولا نصیب له من الصحة؛ وذلک للوجوه التالیة:

الوجه الأوّل: الشرع ینفی الجسمیة عن ساحة قدسه تعالی

وأمّا الشـرع الـذی ادّعی عـدم نفیه لهـذه الصـفة، فآیاته جلّ وعلا طافحة بنفی هذه الصـفة کما فی قوله تعالی: (لَا تُدْرِکُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ یُدْرِکُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ) (الأنعام: ۱۰۳) .

قال الطبری فی تفسیره: «فقال بعضهم: معناه لا تحیط به الأبصار وهو یحیط بها»(۱)

ثمّ روی نفی الصحابی ابن‌عباس لهذه الصفة بقوله:

(لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ) یقول: لا یحیط بصر أحد بالملک.

۱- جامع البیان، ج ۷، ص ۳۹۰.

ص:۱۳۳

وكذلك عن قتادة قوله: (لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ) وهو أعظم من أن تدركه الأبصار.

وعن عطية العوفى (۱)فى قوله: (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ * إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ) قال: هم ينظرون إلى الله، لا تحيط أبصارهم به من عظمته، وبصره يحيط بهم فذلك قوله: (لاتُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ) الآية (انتهى كلام الطبرى)(۲)

وقال الآلوسى فى تفسير قوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ) (الشورى: ۱۱) :

إنّ المماثلة هى المشاركة فى النوع والماهية لا مطلق المشاركة. . وأنت تعلم بأدنى التفات أنّه لا يتصوّر الشركة بين الله تعالى الحى العليم المريد القادر المتكلّم السميع البصير، وبين العبد المتّصف بالحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر، إلّا فى إطلاق الاسم لا غير (۳). فالشرع ينفى عن الله تعالى صفة التجسيم.

الوجه الثانى: مقتضى العقل هو النفى المطلق لكلّ صفة تُقرن مع الله تعالى

إنّ العقل الذى ادّعى ابن‌تيمية أنّه لم ينف الجسمية بقوله: «بنفى ألفاظ لم ينف معناها شرع ولا عقل جهل وضلال» (۴). كما تقدّم.

۱- عطية بن سعد بن جنادة العوفى الجدلى القيسى الكوفى أبوالحسن، من الطبقة الثالثة، من الوسطى من التابعين، روى له البخارى فى الأدب المفرد وأبوداود والترمذى وابن‌ماجة. قال ابن‌سعد: «كان ثقة إن شاء الله وله أحاديث صالحة» وقال ابن‌معين نقلاً عن المزى: «صالح» ، وقال الهيثمى: «وثق» . الطبقات الكبرى، ج ۶، ص ۳۰۴؛ تهذيب الكمال، ج ۲۰، ص ۱۴۷؛ مجمع الزوائد، ج ۳، ص۱۸۰؛ ج۵، ص ۷۴.

۲- جامع البيان، ج ۷، ص ۳۹۰.

۳- روح المعانى، ج ۹، ص ۱۳۱.

۴- تلبيس الجهمية، ج ۱، ص۱۰۱.

ص:۱۳۴

نقول: بل العقل هو من ينفى ذلك نفياً مطلقاً؛ لأنّه لو كان جسماً، لكان مساوياً لسائر الأجسام فى الجسمية، فإن لم يخالف الأجسام من وجه آخر، لزم إمّا حدوثه، أو قدمها. وإن خالفها، لزم كونه مركباً مما به المشاركة، ومما به المخالفة، وهو أيضاً محال. فيستحيل أن يكون جسماً(۱) وأيضاً العقل يتساءل: أنّه لو كان الله جلّ وعلا جسماً، فلا بدّ أن يكون حاصلاً فى الحيّز، ثمّ لا يخلو إمّا أن يصح خروجه عن ذلك الحيّز، أو لايصح، فإن صح، صح عليه الحركة، وإن لم يصح، لزم أن يكون كالمقيّد العاجز، وهما محالان عليه تعالى. فيستحيل أن يكون جسماً(۲)

الوجه الثالث: أهل البيت (عليهم‌السلام) ينفون التجسيم؛ عن الله تعالى

فقوله: «لا ـ أهل البيت ولا ـ غيرهم. .» نفوا ذلك، فهذا الكلام يبطله ما تقدّم من أقوال أميرالمؤمنين السابقة والإمام الصادق (عليهماالسلام)(۳). ومع ذلك نذكر ما نقله محمّد عبدة فى خطب نهج البلاغة عن على (ع) :

«أشهد أنّ من شبّهك بتباين أعضاء خلقك، وتلاحم حقاق مفاصلهم المحتجبة لتدبير حكمتك، لم يعقد غيب ضميره على معرفتك، ولم يباشر قلبه اليقين بأنّه لا ـ ندّ لك. وكأنّه لم يسمع تبرأ التابعين من المتبوعين، إذ يقولون: (تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِی ضَلالٍ مُبِینٍ * إِذْ نُسَوِّیکُمْ بِرَبِّ الْعالَمِینَ) كذب العادلون بك، إذ شبّهوك بأصنامهم، ونحلوك حلية المخلوقين بأوهامهم، وجزّاوك تجزئة المجسّمات بخواطرهم، وقدّروك على الخلقة المختلفة

۱– الخلاصة فى علم الكلام: نقلاً عن مجلة تراثنا؛ صص۱۷۷و ۱۷۸، العدد ۳۴، لسنة ۱۴۱۴ه.

۲– المصدر نفسه.

۳– وسنأتى فى الفصول اللاحقة لنقل أقوال أئمة أهل البيت عليهم‌السلام مفصّلاً.

ص:۱۳۵

القوی بقرائح عقولهم. وأشهد أنّ من ساواک بشیء من خلقک فقد عدل بک، والعادل بک کافر بما تنزّلت به محکمات آیاتک، ونطقت عنه شواهد حجج بیّناتک.

وإنّک أنت الله الذی لم تتناه فی العقول فتکون فی مهبّ فکرها مکیّفاً، ولا فی رویّات خواطرها فتکون محدوداً» (۱)

فهذه الکلمات العظمیة والدقیقة تتدفق من فم سیّد الموحّدین وإمام المتّقین تنفی کلّ الصفات التی تطرأ علی الذات الإلهیة، فمن وصفه بالجسم لم یعرف الله حقّ معرفته؛ والوهم قد خالج عقولهم فجحدوا الله بخواطرهم وساووه بخلقه، وهو جلّت قدرته فوق ما یصفه الواصفون.

ولا نحتاج إلی سند لهذه الخطبة؛ لقطعنا بصحتها فهی موافقة لصریح القرآن، الذی ینزّه الباری عن التجسیم والتشبیه، وکذلک موافقة لصریح العقل الذی یتواءم مع الکتاب فی التنزیه المطلق لله تبارک وتعالی.

۱- نهج البلاغة، ج ۱، ص ۱۶۴.

ص:۱۳۶

ص:۱۳۷

تحقیق فی روایة (الاستواء معلوم والکیف مجهول)

اشارة

قد وعدنا سابقاً أنّنا سوف نحقق بهذه المقولة، وقد جاء الکلام حولها الآن، وسوف نناقشها سنداً ودلالة، فکثیر من هذه الصفات یأوّلها ابن تیمیة دائماً ویردد هذه المقولة فی مجموعة من کتبه وینسبها إلی الإمام مالک ونصّها: «الاستواء معلوم والکیف مجهول، والإیمان به واجب، والسؤال عنه بدعة» (۱) لیُبعد شبهة التجسیم عن مدّعیاته.

تخریج طرق الروایة حسب الطبقة

اشارة

لم نجد فی کتب الحدیث هذا النص بهذا اللفظ، فلو استقصینا وأجرینا مسحاً حدیثیاً لمن خرّجها فلم نعثر علیها بهذه الألفاظ التی نقلها ابن تیمیة وغیره. ومن المهم أن نلاحظ البعد الزمانی والطبقی لمن رواها وهم کالتالی:

۱- الصفدیة، ج ۱، ص ۲۸۹. وأُنظر: کتب ورسائل وفتاوی ابن تیمیة فی التفسیر، ج ۱۶، ص۴۷۳؛ مجموع الفتاوی، ج ۳، ص۲۵؛ ج۵، ص ۳۴۸؛ درء التعارض، ج ۱، ص ۱۶۲؛ الرسالة التدمریة، ج ۱، ص۲۹.

ص:۱۳۸

۱- عثمان بن سعید الدارمی المتوفی سنهٔ (۲۸۰ه) فی الردّ علی الجهمیهٔ(۱)

(

قال:

حدّثنا مهدی بن جعفر الرملی، حدّثنا جعفر بن عبدالله وکان من أهل الحدیث عن رجل قد سمّاه لی، قال: جاء رجل إلی مالک بن أنس فقال: یا أباعبدالله، (الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی) ، کیف استوی؟ قال: فما رأینا مالکاً وجد من شیء کوجده من مقالته، وعلاه الرحضاء(۲)، وأطرق وجعلنا ننتظر ما یأمر به فیه، قال: ثمّ سری عن مالک فقال: الکیف غیر معقول والاستواء منه غیر مجهول والإیمان به واجب والسؤال عنه بدعة، وإنّی لأخاف أن تکون ضالاًّ، ثمّ أمره به فأخرج (۳)

۲- عبدالله بن جعفر بن حیان المتوفی سنهٔ (۳۶۹ه) فی طبقات المحدّثین بأصفهان

قال:

حدّثنا عبدالرحمن بن الفیض، قال: ثنا هارون بن سلیمان، قال: سمعت محمّد بن النعمان بن عبدالسلام یقول: أتی رجل مالک بن أنس فقال: (الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی) کیف استوی؟ قال: فأطرق وجعل یعرق وجعلنا ننتظر ما یأمر به فرفع رأسه فقال: الاستواء منه غیر مجهول والکیف منه غیر معقول والإیمان به واجب والسؤال عنه بدعة، وما أراک إلّا ضالاًّ أخرجوه(۴)

۱- الرد علی الجهمیهٔ، ج ۱، ص ۶۶.

۲- العرق الکثیر.

۳- الردّ علی الجهمیهٔ، ج ۱، ص ۶۶.

۴- طبقات المحدّثین بأصفهان، ج ۲، ص۲۱۴.

ص:۱۳۹

۳- هبة الله اللالكائى المتوفى سنة (۴۱۸ه) فى اعتقاد أهل السنّة

قال:

ذكره على بن الربيع التميمى المقرى، قال: ثنا عبدالله ابن‌أبى‌داود، قال: ثنا سلمة بن شبيب، قال: ثنا مهدى بن جعفر، عن جعفر بن عبدالله قال: جاء رجل إلى مالك بن أنس فقال: يا أباعبدالله (الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى) كيف استوى؟ قال: فما رأيت مالكاً وجد من شىء كموجدته من مقالته، وعلاه الرحضاء يعنى العرق، قال: وأطرق القوم وجعلوا ينتظرون ما يأتى منه فيه، قال: فسرى عن مالك فقال: الكيف غير معقول والاستواء منه غير مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، فإنّى أخاف أن تكون ضالاًّ وأمر به فأخرج(۱)

۴- أبونعيم الإصبهانى المتوفى سنة (۴۳۰ه) فى حلية الأولياء

قال:

حدّثنا محمّد بن على بن مسلم العقيلى، ثنا القاضى أبوأمية الغلابى، ثنا سلمة‌بن شبيب، ثنا مهدى بن جعفر، ثنا جعفر بن عبدالله قال: كنّا عند مالك بن أنس فجاءه رجل فقال: يا أباعبدالله (الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى) كيف استوى؟ فما وجد مالك من شىء ما وجد من مسألته، فنظر إلى الأرض وجعل ينكت بعود فى يده حتّى علاه الرحضاء يعنى العرق، ثمّ رفع رأسه ورمى بالعود وقال: الكيف منه غير معقول والاستواء منه غير مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، وأظنّك صاحب بدعة، وأمر به فأخرج (۲)

۱- اعتقاد أهل السنّة، ج ۳، ص ۳۹۸.

۲- حلية الأولياء، ج ۶، ص ۳۲۶.

ص:۱۴۰

۵- البيهقى المتوفى سنة (۴۵۸ه) فى الأسماء والصفات

اشارة

رواها بطريقين:

أ- عن يحيى بن يحيى

أخبرنا أبوبكر أحمد بن محمّد بن الحارث الفقيه الأصفهانى، أنا أبومحمّد عبدالله بن محمّد بن جعفر بن حيان المعروف بأبى الشيخ، ثنا أبوجعفر أحمد بن زيرك اليزدى، سمعت محمّد بن عمرو بن النضر النيسابورى، يقول: سمعت يحيى بن يحيى، يقول: كنّا عند مالك بن أنس فجاء رجل فقال: يا أباعبدالله، (الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى) فكيف استوى؟ قال: فأطرق مالك برأسه حتّى علاه الرحضاء، ثمّ قال: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلّا مبتدعاً فأمر به أن يخرج(۱)

ب- عن عبدالله بن وهب

أخبرنا أبوعبدالله الحافظ، أخبرنى أحمد بن محمّد بن إسماعيل بن مهران، ثنا أبى، حدّثنا أبوالربيع ابن أخى رشدين بن سعد قال: سمعت عبدالله‌بن وهب، يقول: كنّا عند مالك بن أنس فدخل رجل، فقال: يا أباعبدالله (الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى) كيف استواؤه؟ قال: فأطرق مالك وأخذته الرحضاء، ثمّ رفع رأسه فقال: (الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى) كما وصف نفسه، ولا يقال: كيف، وكيف عنه مرفوع، وأنت رجل سوء صاحب بدعة، أخرجوه. قال: فأخرج الرجل (۲)

۱- الأسماء والصفات، ج ۲، ص ۴۱۰.

۲- المصدر نفسه، ص ۴۰۹.

ص:۱۴۱

۶- ابن‌عبدالبر المتوفی سنهٔ (۴۶۳ه) فی التمهید

اشارهٔ

رواها بطریقین:

أ- عن یحیی بن یحیی، وقد تقدّم السند فی روایهٔ البیهقی

ب- عن أیوب بن صلاح المخزومی

قال:

حدّثنا أیوب بن صلاح المخزومی بالرملهٔ، قال: کنّا عند مالک إذ جاءه عراقی فقال له: یا أباعبدالله، مسألهٔ أرید أن أسألک عنها، فطأطأ مالک رأسه فقال له: یا أباعبدالله (الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی) کیف استوی؟ قال: سألت عن غیر مجهول وتکلّمت فی غیر معقول(۱)

۷- عبدالله بن قدامهٔ المقدسی المتوفی سنهٔ (۶۲۰ه) فی إثبات صفهٔ العلو

قال:

عن جعفر بن عبدالله أنّه قال: جاء رجل الی مالک بن أنس فقال: یا أباعبدالله (الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی) کیف استوی؟ قال: فما رأیت مالکاً وجد من شیء کموجدته من مقالته، وعلاه الرحضاء یعنی العرق، وأطرق القوم وجعلوا ینتظرون ما یأتی منه فیه، قال: فسری عن مالک فقال: الکیف غیر معقول والإستواء منه غیر مجهول والإیمان به واجب والسؤال عنه بدعه، وإنّی أخاف أن تکون ضالاًّ، وأمر به فأخرج(۲)

۱- التمهید، ج ۷، ص ۱۵۱.

۲- إثبات صفهٔ العلو، ج ۱، ص۱۱۹

ص:۱۴۲

۸- الذهبی المتوفی سنهٔ (۷۴۸ه) فی العلو للعلی الغفّار

علّق الذهبی علی روایهٔ البیهقی المتقدّمهٔ مصححاً لها، قال: «وساق البیهقی بإسناد صحیح عن أبیالربیع الرشدینی عن ابنوهب. .»(۱)

۹- الألبانی (معاصر) فی مختصر العلو

کرر ماقاله الذهبی وعلّق علیها: «سنده قوی»(۲)

ملاحظات نقدیهٔ حول هذه الروایهٔ

اشارهٔ

ولنا عدّهٔ ملاحظات علی هذه الروایهٔ نجملها بما یلی:

۱- أغلب طرق هذه الروایهٔ ضعیف سنداً

من ناحیهٔ السند فأغلب طرق هذه الروایهٔ ضعیف، لاسیما الروایهٔ الأولی التی رواها الدارمی المتوفی فی القرن الثالث سنهٔ (۲۸۰ه) فهو الأصل لأکثر الطرق لهذه الروایهٔ، والروایهٔ مرسلهٔ؛ لأنّه نقلها عن (رجل سمّاه لی) ولانعلم من هو هذا الرجل.

أضف إلی ذلک وقع فی سندها (مهدی بن جعفر الرملی) وهذا الرجل لم یخرّج له البخاری ومسلم، فضلاً عن المجامیع الأربعهٔ الباقیهٔ. ولعل السبب فی ذلک أنّه صاحب أوهام (۳). ویروی عن الثقات أشیاء لا- یتابعه علیها أحد(۴). ونعتقد أنّ المسقط لحدیثه قول البخاری عنه: «حدیثه

۱- العلو للعلی الغفار، ج ۱، ص ۱۳۸.

۲- مختصر العلو، ج ۱، ص ۷۵.

۳- أُنظر: تهذیب الکمال، ج ۲۸، ص ۵۹۰.

۴- تقریب التهذیب، ج ۲۸، ص ۱۱۸.

ص:۱۴۳

منکر»(۱)؛ لذا قال عبدالرزاق البدر:

وقد اضطرب فی روایته لهذه القصّة، فرواها مرّة عن شیخه جعفر بن عبدالله عن مالک، ورواها مرّة أخری عن شیخه جعفر عن رجل عن مالک، ورواها مرّة ثالثة عن مالک مباشرة(۲)

۲- الروایة أثر مقطوع لا یحتجّ به

لو تنزّلنا وقلنا بصحة الروایة، ولکنها أثر مقطوع لم یرو عن رسول الله (ص) ، بل الراوی لها هو مالک بن أنس وهو رجل تابعی.

والحدیث المقطوع کما هو واضح هو: ما جاء عن التابعین موقوفاً علیهم من أقوالهم وأفعالهم، ولم یرفع لرسول الله (ص) .

ولا ـ یحتجّ به فی شیء من الأحکام الشرعیة، فضلًا عن العقدیة؛ لأنّه کلام أو فعل أحد المسلمین لیس إلاّ وهو معرض للخطأ والصواب.

نعم، لو کانت هناک قرینة تدلّ علی رفعه لرسول الله (ص) لکان صحیحاً ولکن لاقرینة فی البین. قال صاحب التقریرات السنیة:

المتن الذی أضیف لتابع وکذا من دونه، قولاً أو فعلًا حیث خلا عن قرینة الرفع والوقف هو المقطوع وهو لیس بحجّة(۳)

لذا فکلام الذهبی والألبانی فی تصحیح هذا الأثر مردود؛ لانقطاعه.

فکلامهما لا ـ یجدی نفعاً؛ لأنّه أثر مقطوع - کما تقدّم - لم یرو عن النبی (ص) أو عن الصحابی علی فرض حجّیته، وسیأتی کلام الخطیب

۱- میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۱۹۵.

۲- الأثر المشهور عن مالک، ص ۴۰.

۳- التقریرات السنیة فی شرح المنظومة البیقونیة، ج ۱، ص ۲۱.

ص:۱۴۴

البغـدادی فی هذا المجال. نعم، وردت روایهٔ موقوفهٔ عن أم سـلمهٔ؛ ولکن هذا الروایهٔ ضـعّفها المحدّثون ومنهم ابن تیمیهٔ نفسه. وسوف نذکرها ونناقشها لاحقاً.

۳- عدم ثبوت الصفهٔ لله تعالی بقول صحابی أو تابعی

ذکر الخطیب البغدادی قاعدهٔ جلیلهٔ ونافعهٔ فی کتابه الفقیه والمتفقّه، وهی:

لا ـ تثبت الصـفهٔ لله بقـول صـحابیٍ أو تـابعیٍ إلاّ ـ بمـا صـحّ من الأحـادیث النبویـهٔ المتّفق علی توثیق رواتهـا، فلا ـ یحتـجّ بالضـعیف ولا بالمختلف فی توثیق رواته، حتّی لو ورد إسناد مختلف فیه وجاء حدیث آخر یعضده فلایحتجّ به(۱).

فالخطیب یشدد علی عدم قبول اثبات صـفهٔ لله من دون ورودها وصدورها القطعی عن رسول الله (ص) . ولو ورد حدیث عنه ضعیف، وله طرق کثیرهٔ تعضده فلا عبرهٔ به، فما بالک لو کان الحدیث مقطوعاً کما ورد عن مالک.

۴- دلالهٔ الروایهٔ تغایر ما نقله ابن‌تیمیهٔ فالکیف غیر معقول، لا أنّه غیر مجهول، وفرق کبیر بینهما

ثمّ إنّه لم یرد هذا النص الذی نقله ابن تیمیهٔ بقوله: «الاستواء معلوم والکیف مجهول» بل الصیغهٔ التی تتبعناها فی کلماتهم هی: (الکیف غیر معقول والاستواء منه غیر مجهول) وفی بعضها: (وکیف عنه مرفوع) وفرق

۱- نقلًا عن کتاب غایهٔ البیان فی تنزیه الله عن الجههٔ والمکان، ص ۷.

ص:۱۴۵

بینهما کبیر. فهنا الإمام مالک علی فرض صحة مانسب إلیه یقول: إنّنا لایمکن أن نتعقّل کیفیة النزول. والکیفیة التی یقصدها بمعنی (الجسمیة) فالمنفی هو الکیفیة جملةً وتفصیلًا.

أمّا علی قول ابن تیمیة: (الکیف مجهول) فیمکن أن نقول بجسمیته ولکنه مجهول لنا لا نعرفه، ولکن نعلمه. فهو یثبت ولا ینفی بشکل قاطع. وهذا هو الفرق الجوهری بین المقالتین.

لذا قال القاضی عیاض کما ینقل النووی:

ویا لیت شعری ما الذی جمع أهل السنّة والحق کلّهم علی وجوب الإمساک عن الفکر فی الذات کما أمروا وسکتوا لحیرة العقل، واتّفقوا علی تحریم التکییف والتشکیل وأنّ ذلک من وقوفهم وإمساکهم غیر شاک فی الوجود والموجود، وغیر قادح فی التوحید بل هو حقیقته(۱)

فالقاضی عیاض یحرّم التکییف، أی: التجسیم والتشخیص لصفات ربّ العالمین، فحقیقة التوحید أن ننفی التکییف، لا أنّه مجهول بمعنی أنّه موجود ولکنه غیر معلوم کما یفهمه ابن تیمیة.

۵- منهج الإمام مالک التأویلی ینزّه الله تعالی عن الجسمیة

وهذا هو الذی دعانا لنقول بمغایرته للرؤیة التیمیة للصفات المتشابة وعدم الخوض بها. ومن تأویلاته، ما رواه الذهبی:

عن حبیب بن أبی‌حبیب أنّه قال: (حدّثنی مالک قال: یتنزّل ربنا تبارک وتعالی) : یتنزّل أمره، فأمّا هو فدائم لا یزول (۲)

۱- شرح النووی علی صحیح مسلم، ج ۵، ص ۲۵.

۲- سیر أعلام النبلاء، ج ۸، ص ۱۰۵.

ص:۱۴۶

فهنا أوّل النزول بنزول الأمر، ولیس النزول بمعناه الحقیقی بل المجازی. والسبب فی ذلک أنّه لایرید أن یجمد علی ظاهر اللفظ.

فنفهم من کلام الإمام مالک لهذه المقالة (والاستواء منه غیر مجهول) أی: بلحاظ هذا المعنی، نزوله تعالی یعنی نزول أمره، أو استواؤه یعنی قدرته، بلا فرق بینهما.

من هنا نفهم ما ورد فی ذیل هـذه الروایـة کیف جابه مالکاً ذلک السائل بالطرد وأنّه صاحب بدعة. وکذلک نجد إنکاره الشدید علی بعض الأحادیث المتشابهة التی یترآی منها التجسیم. فقد روی الذهبی عن ابن‌القاسم:

سألت مالکاً عمن حـدّث بالحـدیث، الذین قالوا: (إنّ الله خلق آدم علی صورته) . والحدیث الذی جاء: (إنّ الله یکشف عن ساقه) وأنّه (یدخل یده فی جهنم حتّی یخرج من أراد) . فأنکر مالک ذلک إنکاراً شدیداً، ونهی أن یحدّث بها أحد(۱)

ولکن الذهبی برّر هذا الإنکار بمعنی لا یقصده الإمام مالک مطلقاً، کما سیتّضح.

قال الذهبی فی تعقیبه علی کلام مالک المتقدّم: «أنکر الإمام ذلک؛ لأنّه لم یثبت عنده، ولا اتّصل به، فهو معذور»(۲)

ولکن هذا التبریر غیر موفّق؛ لأنّ الکلام لیس حول سند هذه الروایات التی أوردها السائل، بل الحدیث حول مضمون هذه المتون التی تحتمل

۱- سیر أعلام النبلاء، ج ۸، ص ۱۰۴.

۲- المصدر نفسه.

ص:۱۴۷

التجسیم. والإنکار جاء خوفاً من الخوض فی المتشابه من هذه الروایات؛ لأنّ أغلب الناس لایعلم تفسیر القرآن، وما هو المحکم منه حتّی یردّ المتشابه إلیه، وکذلک لیس لهم اطّلاع بمفردات اللغة وکنایاتها ومجازاتها؛ لذا شدد النکیر علیهم من هذا الباب. فلیس مراده أنّ الحدیث لم یتصل به أو لم‌یثبت عنده.

روایة أم سلمة

أمّا روایة أم سلمة فقد روی اللالکائی فی شرح الاعتقاد، والصابونی فی عقیدة السلف، وابن‌قدامة فی إثبات صفة العلوّ، والذهبی فی العلوّ للعلی الغفّار، واللفظ للأخیر:

حدّثنا عبدالصمد بن علی، حدّثنا محمّد بن عمر، حدّثنا أبوکنانة محمّدبن أشرس، حدّثنا أبوعمیر الحنفی، عن قرة بن خالد، عن الحسن، عن أمّه، عن أم سلمة رضی الله عنها، فی قوله تعالی: (الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی) قالت: «الاستواء غیر مجهول، والکیف غیر معقول، والإقرار به إیمان، والجحود به کفر»(۱)

فقد یقال: إنّ هذه الروایة تُعدّ قرینة لذلک الحدیث المقطوع الذی رواه مالک؛ باعتبار أنّ أم سلمة صحابیة فیکون الحدیث موقوفاً. ولکن حتّی مع التسلیم بحجّیة قول الصحابی، فلا نقبل بهذا الحدیث للخدشة فی سنده. قال ابن تیمیة:

۱- شرح الاعتقاد، ج ۳، ص ۳۹۷؛ عقیدة السلف للصابونی، ص ۳۷؛ إثبات صفة العلوّ، ص۱۰۹؛ العلو للعلی الغفار، ج ۱، ص ۸۱.

ص:۱۴۸

وقد رُوى هذا الجواب عن أم سلمة -رضى الله عنها - موقوفاً ومرفوعاً، ولكن ليس إسناده مما يُعتمد عليه(۱)

فهـذا الإسـناد عنـد ابن تيميـة لا يعتمـد عليه؛ لأنّ أباكنانة غير ثقة وأبوعمير مجهول. فالسـند ساقط، وهذا ما أقرّه الذهبى فى العلو للعلى الغفّار، قال:

هـذا القول محفوظ عن جماعـة كربيعة الرأى، ومالك الإمام، وأبى‌جعفر الترمذى، فأمّا عن أم سـلمة فلا يصح؛ لأنَّ أباكنانة ليس بثقة، وأبوعمير لاأعرفه(۲)

رواية الترمذى

رواها الخطيب بسنده عن أبى‌الطيب أحمد بن عثمان السمسار والد أبى‌حفص بن شاهين يقول:

حضـرت عند أبى‌جعفر الترمذى فسأله سائل عن حديث النبى (ص) : إنّ الله تعالى ينزل إلى سـماء الدنيا. . . فالنزول كيف يكون يبقى فوقه علوّ؟ فقال أبوجعفر الترمذى: النزول معقول، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة(۳)

نقول: هذه الرواية موقوفة على الترمذى نفسه فهى مقطوعة ولا يمكن أن نحتجّ بها.

وكـذلك ما صـرّح به الـذهبى آنفاً عن ربيعة الرأى ومالك وغيره كابن‌سـفيان بن عيينة، ليس كلامهم محفوظ، بل إنّ هذه الأحاديث تبقى

۱- مجموع الفتاوى، ج ۳، ص ۳۶۵.

۲- العلو للعلى الغفار، ج ۱، ص ۸۱.

۳- تاريخ بغداد، ج ۱، ص ۳۸۲.

ص:۱۴۹

فی دائرة عدم الرفع وحكمها أنّها مقطوعة، فلا يصح الاحتجاج بها ولو بقرينة تصرفها لهذا المعنی؛ لأنّها تخالف الفطرة والقرآن والعقل، وقد تقدّم منّا أنّ بعض نصوصها ضعیف السند، والدلالة غير مطابقة لما رواه مالك.

إنكار علماء السنّة على من قال بالتجسيم (قبل زمان ابن‌تيمية)

اشارة

بعدما تقدّم من ثبوت التجسيم - بشكل قاطع - عند ابن‌تيمية، ننقل كلمات أعلام أهل السنّة قبل زمان ابن‌تيمية، لكی نعطی رؤية جليّة أنّ كبار علماء هذه المدرسة تخالف هذا الفكر السلفی المجسّم، ومن هؤلاء العلماء:

١- الإمام أحمد بن حنبل (ت/ ٢٤١ه)

فقد أنكر الإمام أحمد على من قال بالتجسيم، حيث قال:

إنّ الأسماء مأخوذة من الشريعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على ذی طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف، والله سبحانه خارج عن ذلك كلّه، فلم يجز أن يسمّى جسماً؛ لخروجه عن معنى الجسمية، ولم يجئ فی الشريعة ذلك فبطل(١).

وقد علّق الأستاذ السقاف قائلًا: «وهذا الكلام من الإمام أحمد ينسف كلام ابن‌تيمية نسفاً»(٢). وبهذا يتّضح أنّ ابن‌تيمية يخالف أحمد بن حنبل، الذی تنتمی إليه هذه المدرسة، لذا يجب التأمّل بما ينقله ابن‌تيمية، لاسيما عن أحمد بن حنبل.

١- التنديد بمن عدّد التوحيد، صص ٢٠و ٢١.

٢- العقيدة، ج ١، ص ١١١.

ص:۱۵۰

۲- القاضی أبوبکر الباقلانی (ت / ۴۰۳هـ)

(۱)

(

قال ما نصه:

فإن قالوا: ولِمَ أنکرتم أن یکون الباریء سبحانه جسماً لا کالأجسام کما أنّه عندک-م شیء لا کالأشیاء؟ قیل لهم: لأنّ قولنا: شیء، لم یبن لجنس دون جنس ولا ـ لإفادة التألیف، فجاز وجود شیء لیس بجنس من أجناس الحوادث ولیس بمؤلَّف، ولم یکن ذلک نقضاً لمعنی تسمیته بأنّه شیء، وقولنا: (جسمٌ) موضوع فی اللغة للمؤلَّف دون ما لیس بمؤلَّف، کما أنّ قولنا: (إنسان) و (محدَث) اسم لما وُجدَ عن عدم، ولما له هذه الصورة دون غیرها، فکما لم یجز أن نثبت القدیم سبحانه محدَثاً لا کالمحدَثات، وإنساناً لا کالناس، قیاساً علی أنّه شیء لا کالأشیاء، لم یجز أن نُثبته جسماً لاکالأجسام؛ لأنّه نقض لمعنی الکلام، وإخراج له عن موضوعه وفائدته (۲)

۳- الحافظ البیهقی (ت/ ۴۵۸هـ)

(۳)

(

وهو من أقطاب أهل الحدیث، حیث نفی الجسمیة فی کتابه الأسماء والصفات، وذکر فی باب ما جاء فی العرش والکرسی: قال:

۱- هو: محمّد بن الطیب بن محمّد بن جعفر بن القاسم القاضی أبوبکر الباقلانی، صاحب التصانیف فی علم الکلام، سکن بغداد. وکان فی فنّه أوحد زمانه. . . ثقة عارفاً بعلم الکلام. ذکره القاضی عیاض فی طبقات الفقهاء المالکیة، فقال: هو الملقّب بسیف السنّة ولسان الأمّة، المتکلّم علی لسان أهل الحدیث. اُنظر: تاریخ الاسلام، ج ۲۸، ص ۸۸.

۲- تمهید الأوائل وتلخیص الدلائل، صص ۲۲۲و ۲۲۳.

۳- هو الإمام الحافظ العلّامة شیخ خراسان، أبوبکر أحمد بن الحسین بن علی بن موسی الخسروجردی البیهقی، صاحب التصانیف. . عمل کتباً لم یسبق إلی تحریرها، منها: الأسماء والصفات، والسنن الکبیر، والسنن والآثار، وشعب الإیمان مجلدان، ودلائل النبوّة. . قال أبوالحسن عبدالغافر فی ذیل تاریخ نیسابور: أبوبکر البیهقی الفقیه الحافظ الأصولی، الدیّن الورع، واحد زمانه فی الحفظ، وفرد أقرانه فی الإتقان والضبط. اُنظر: تذکرة الحفاظ، ج ۳، ص ۱۱۳۳.

ص:۱۵۱

إنّ العبد أينما كان فى القرب والبعد من الله تعالى سواء، وأنّه الظاهر فيصح إدراكه بالأدلة، والباطن فلا يصح كونه فى مكان، واستدل بعض أصحابنا فى نفى المكان عنه بقول النبى (ص) : «أنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء» وإذا لم‌يكن فوقه شيء ولا دونه شيء لم‌يكن فى مكان (۱)

۴- العلاّمة سيف‌الدين الآمدى (ت / ۶۳۱ه)

(۲)

(

فى كتابه غاية المرام فى علم الكلام، قال:

فإن قيل: ما نشاهده من الموجودات ليس إلاّ أجساماً وأعراضاً، فإثبات قسم ثالث مما لا نعقله، وإذا كانت الموجودات منحصرة فيما ذكرناه فلا يجوز أن يكون البارىء عرضاً؛ لأنّ العرض مفتقر إلى الجسم والبارىء لايفتقر إلى شىء، وإلاّ كان المفتقَر إليه أشرف منه وهو محال، وإذا بطل أن يكون عرضاً بقى أن يكون جسماً، قلنا: منشأ الخبط ههنا إنّما هو من الوهم بإعطاء الغائب حكم الشاهد، والحكم على غير المحسوس بما حكم به على المحسوس، وهو كاذب غير صادق، فإنّ الوهم قد يرتمى إلى أنّه لاجسم إلاّ فى مكان بناءً على الشاهد وإن شهد العقل بأنّ العالم لا فى مكان لكون البرهان قد دلَّ على نهايته، بل وقد يشتدّ وهم بعض الناس

۱- اُنظر هامش: دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، ص ۱۲۹.

۲- هو العلاّمة المصنف فارس الكلام، سيف‌الدين على بن أبى‌على بن محمّد بن سالم التغلبى الآمدى الحنبلى ثم الشافعى. ولد سنة نيف وخمسين. ألف فى الأصلين، والحكمة، والمنطق، والخلاف، وله كتاب" أبكار الأفكار "فى الكلام، و" منتهى السول فى الأصول "و" طريقة "فى الخلاف، وله نحو من عشرين تصنيفا، وله ثمانون سنة. وقال سبط الجوزى: لم يكن فى زمانه من يجاريه فى الأصلين وعلم الكلام، مات فى رابع صفر سنة إحدى وثلاثين وست مائة. انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبى، ج ۲۲، ص ۳۶۵.

ص:۱۵۲

بحيث يقضـی به علی العقـل، وذلک کمن ينفر عن المبيت فی بيت فيه ميّت لتوهّمه أنّه يتحرّک أو يقوم وإن کان عقله يقضـی بانتفاء ذلک، فإذن اللبيب من ترک الوهم جانباً ولم يتّخذ غير البرهان والدليل صاحباً، فإنَّا قد بَيّنا أنّه لابدّ من موجود هو مُبْدِأُ الکائنات، وبيَّنا أنّه لا يجوز أن يکون له مثل من الموجودات شاهداً ولا غائباً، ومع تسليم هاتين القاعدتين يتبيَّن أنّ ما يقضی به الوهم لا حاصل له. ثمّ لو لزم أن يکون جسماً کما فی الشاهد للزم أن يکون حادثاً کما فی الشاهد وهو ممتنع (۱)

إذن بمقتضی ما تقدّم فقد تبيّن أنّ علماء أهل السنّة ينقدون بشکل لاذع علی من يقول بالتجسيم قبل زمان ابن‌تيمية.

إنكار علماء أهل السنّة على ابن‌تيمية (فی زمانه وبعده)

اشارة

وبعد مجئ ابن‌تيمية وما قرره من مفاهيم خاطئة، عاد علماء أهل السـنّة ومحدّثيهم ليُعيدوا الکرّة من جديد، للنهی عن هذه الأفکار التی تبنّاها ودافع عنها فی کتبه. وننقل فی هذا الصدد بعض من کلمات هؤلاء العلماء:

١- الفخر ابن‌المعلّم القرشی الفقيه (ت/ ۷۲۵ه) (۲)

(

فی کتابه نجم المهتدی، قال:

إن قسماً من القائلين بالتحيّز بالجهة أطلقوا الجسمية ومنعوا التأليف

۱- غاية المرام فی علم الکلام، صص ۱۸۵و ۱۸۶.

۲- هو محمّد بن محمّد بن عثمان القرشـی المصری فخرالدين ابن‌محيی‌الدين، المعروف بابن‌المعلّم ولد فی شوال سـنة ۶۶۰ ، وسمع من ابن‌علاق مجلس البطاقـة، ومن ابن‌النحاس مشـيخته تخريـج منصور بن سـليم، ومن عبـدالهادی القيسـی والنجيب الحرانی وغيرهـم، وحدث، وکان فاضـلًا جواداً، له مصـنّفات ونظم، ومات فی جمادی الآخرة سـنة ۷۲۵ بـدمشق. اُنظر: الدرر الکامنة، ج۵، صص ۴۶۳ و ۴۶۴.

ص:۱۵۳

والترکیب وقالوا: (عنیت بکونه جسماً وجوده) وهؤلاء کفروا. ثمّ قال: قال الإمام أبوسعید المتولی فی کتاب غنیة المقبول فی علم الأصول: إن قالوا: نحن نرید بقولنا جسم أنّه موجود ولانرید التألیف، قلنا: هذه التسمیة فی اللغة لیس کما ذکرتم، وهی مُنبئة عن المستحیل فلِما أطلقتم ذلک من غیر ورود سمع؟ ! وما الفصل بینکم وبین من یسمّیه جسداً ویرید به الوجود وإن کان یخالف مقتضی اللغة؟ !(۱)

۲- العلاّمة شهاب‌الدین أحمد بن یحیی الکلابی الشافعی (ت/ ۷۳۳ ه)(۲)

(

فی معرض ردّه علی ابن تیمیة الذی أثبت الاستواء، قال:

إنّهم یعزلون العقل بکلّ وجه وسبب، ولا یلتفتون إلی ما یسمّی فهماً وإدراکاً، فمرحباً بفعلهم، وتقول: (الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی) .

وقالوا: هذا یدل أنّه مستو علی العرش، فلا حبّاً ولا کرامة، فإنّ الله تعالی ما قاله، مع أنّ علماء البیان کالمتّفقین علی أنّ فی اسم الفاعل من الثبوت ما لا یفهم من الفعل.

وإن قالوا: هذا یدل علی أنّه فوقه، فقد ترکوا ما التزموه وبالغوا فی التناقض والتشهّی والجرأة. وإن قالوا: بل ننفی العقل ونفهم ما هو المراد، فنقول لهم: ما هو الاستواء فی کلام لعرب؟ فإن قالوا: الجلوس والاستقرار، قلنا: هذا ما تعرفه العرب إلاّ فی الجسم (۳).

۱- نجم المهتدی ورجم المعتدی، ص ۵۴۴.

۲- شهاب‌الدین أحمد بن یحیی بن إسماعیل الکلابی الحلبی الشافعی المعروف بابن‌جبریل المتوفی سنة۷۳۳، ثلاث وثلاثین وسبعمائة، صنّف خبر الجهة ردّاً علی ابن‌تیمیة فی العقائد. اُنظر: هدیة العارفین، ج ۱، ص۱۰۸.

۳- التوفیق الربانی، صص ۱۷۰و۱۷۱.

ص:۱۵۴

۳- الفقيه تقى‌الدين الحصنى (ت / ۸۲۹ه)(۱)

قال: «والحاصل أنّه وأتباعه من الغلاة فى التشبيه والتجسيم»(۲)

وقال أيضاً نقلاً عن أبى‌الحسن على الدمشقى عن أبيه:

كنّا جلوساً فى صحن الجامع الأموى فى مجلس ابن‌تيمية فذكّر ووعظ، وتعرّض لآيات الاستواء، ثمّ قال: [أى: ابن‌تيمية] واستوى الله على عرشه كاستوائى هذا. قال: فوثب الناس عليه وثبة واحدة، وأنزلوه عن الكرسى، وبادروا إليه ضرباً باللكم والنعال وغير ذلك(۳)

۴- شيخ الإسلام ابن‌حجر الهيتمى (ت / ۹۷۴ه) (۴)

قال: «نسب إليه [أى: إلى الله تعالى شأنه] العظائم والكبائر، وخرق سياج عظمته، وكبرياء جلالته بما أظهر للعامّة على المنابر من دعوى الجهة والتجسيم»(۵)

۵- العلاّمة محمّد زاهد الكوثرى (ت/ ۱۳۷۱ه)(۶)

قال فى مقدّمة السيف الصقيل:

ومن درس حياته يجدها كلّها فتناً لا يثيرها حاظ بعقله غير مصاب فى دينه، وأنّى يوجد نص صريح منقول أو برهان صحيح معقول يثبت الجهة

۱- تقدّمت ترجمته فراجع.

۲- دفع شبه من شبّه وتمرّد، ص۱۲۳.

۳- المصدر نفسه، ص ۴۱.

۴- تقدّمت ترجمته.

۵- الجوهر المنظم فى زيارة القبر المكرم، ص ۲۹.

۶- تقدّمت ترجمته فراجع.

ص:۱۵۵

والحركة والثقل والمكان ونحوها لله سبحانه(۱)

وقال أيضاً:

فمن قال: إنّه استقر بذاته على العرش، وينزل بذاته من العرش، ويقعد الرسول (ص) على العرش معه فی جنبه، وأنّ كلامه القائم بذاته صوت، وأنّ نزوله بالحركة والنقلة بالذات، وأنّ له ثقلاً يثقل على حملة العرش، وأنّه متمكّن بالسماء أو العرش، وأنّ له جهةً وحدّاً وغايةً ومكاناً. وأنّ الحوادث تقوم به، وأنّه يماس العرش أو أحداً من خلقه ونحو ذلك من المخازی، فلا نشك فی زيغه وخروجه وبعده عمّا يجوز فی الله سبحانه. وهذا مكشوف جدّاً فلا يمكن ستر مثل تلك المخازی بدعوى السلفية، والذين يدينون بها هم الذين نستنكر عقائدهم ونستسخف أحلامهم، ونذكرهم بأنّهم نوابت حشوية (۲)

۶- الكتّانی (ت / ۱۳۸۳ه)(۳)

(

ترجم الإمام عبدالحی الكتّانی لابن تيمية فی كتابه فهرس الفهارس، بعد أن ذكر أنّ ابن تيمية من الأفراد الذين كثر الخبط فی شأنهم بين مكفّر وبين ذاهب بهم إلى منزلة المعصومين، ذكر ما نُقل عنه من أحاديث التجسيم، حيث قال:

ومن أبشع وأشنع ما نُقل عنه قوله فی حديث: ينزل ربّنا فی الثلث الأخير

۱- الكوثری فی مقدّمة كتاب السيف الصقيل، ص ۶.

۲- هامش السيف الصقيل، ص ۱۴.

۳- محمّد عبدالحی بن عبدالكبير ابن محمّد الحسنی الإدريسی، المعروف بعبدالحی الكتّانی، عالم بالحديث ورجاله، مغربی، ولد وتعلّم بفاس. له تآليف، منها فهرس الفهارس و اختصار الشمائل و التراتيب الإدارية و ثلاثيات البخاری . . اُنظر: الأعلام، ج ۶، صص ۱۸۷و ۱۸۸.

ص:۱۵۶

من الليل (كنزولى هـذا) ، وقال الرحّالـة ابن‌بطوطـة فى رحلته: (وشاهدته نزل درجة من المنبر الذى كان يخطب عليه) ، وقال القاضـى أبوعبـدالله المقرى الكـبير فى رحلتـه (نظـم اللآلـى فى سـلوك الأمـالى) حين تعرّض لشـيخيه ابنى الإمـام التلمسـانى ورحلتهمـا: نـاظرا تقى‌الدين ابن‌تيمية وظهرا عليه، وكان ذلك من أسباب محنته.

وكان له مقالات شنيعة: من إمرار حديث النزول على ظاهره، وقوله فيه كنزولى هذا، وقوله فيمن سافر لا ينوى إلّا زيارة القبر الكريم لا يقصّر لحديث لا تشدّ الرحال(۱)

وقال أيضاً:

وهو مطعون عليه فى العقائد، وذكر غيره أنّه ظاهرى يقول بالتجسـيم. وإنّما نقلنا لك هذا تصديقاً لما أشـرنا له سابقاً من أنّ الناس غلوا فيه بين مكفّر ومنبىء، وخير الأمور الوسط(۲)

نكتفى بهذا القدر من أقوال العلماء، الذين اتّهموا ابن‌تيمية بأنّه مجسّم؛ وذلك لما وجدوه من تصريح أو تلميح لهذه الصفة التى أثبتها للبارى جلّ شأنه.

۱- فهرس الفهارس، ج ۱، ص ۲۷۷.

۲- المصدر نفسه، ص ۲۷۸.

ص:۱۵۷

الفصل الثالث: انفراد ابن‌تیمیهٔ فی عقائد التوحید

اشارهٔ

ص:۱۵۸

ص:۱۵۹

عقيدة ابن‌تيمية فى قيام الحوادث بذات الله تعالى

قراءة النص

ابن تيمية فى عقيدته يثبت أنّ الحوادث قائمة بذاته المقدّسة، فالحيّز والجهة والمجيء والصعود والنزول، بل والكلام كلّها أفعال قائمة به تعالى. بل هو يؤسس لهذا الأمر، فلأنّها قائمة به فيستطيع أن يتصرّف بها، كما سيأتى فى بعض كلماته.

قال فى بيان تلبيس الجهمية (ج ۲، ص ۱۲۸) فى ردّه على الفخر الرازى الذى أنكر كون التحيّز والجهة قائمة بذاته تعالى:

يوضّح ذلك الوجه الرابع عشر وهو أنّه قال (أى: الرازى) : إنّ المسمّى بالحيّز والجهة أمر مستغن فى وجوده عما يتمكّن ويستقر فيه، وأمّا الذى يكون مختصّاً بالحيّز والجهة فإنّه يكون مفتقراً إلى الحيّز والجهة. . والشىء الذى يمكن حصوله فى الحيّز يستحيل عقلاً حصوله فى غير حيّز وجهة، فيكون محتاجاً إلى الحيّز والجهة.

ثمّ يستنكر ابن تيمية هذا الكلام بقوله:

ص:۱۶۰

ومن المعلوم لكلّ عاقل أنّ تحيّز الجسم أمر قائم به محتاج إليه، ليس هو مستغنياً عن الجسم، وهذا هوالذى يستحيل عقلاً حصول المتحيّز بدونه، فإنّه يستحيل حصول متحيّز بدون تحيّز، وكلّ جسم متحيّز وحصول المتحيّز بدون التحيّز محال.

فهنا يقرر ابن‌تيمية أنّ التحيّز أمر عقلى يلازم الجسم ولا ينفكّ عنه فهو قائم به، وإلّا للزم التفكيك بينهما وهو محال.

وقال فى نص آخر:

أحدهما يقدر على التصرّف بنفسه، فيأتى ويجىء وينزل ويصعد ونحو ذلك من أنواع الأفعال القائمة به، والآخر يمتنع ذلك منه، فلا يمكن أن يصدر منه شىء من هذه الأفعال، كان هذا القادر على الأفعال التى تصدر عنه أكمل ممن يمتنع صدورها عنه.

وإذا قيل: قيام هذه الأفعال يستلزم قيام الحوادث به، كان كما اذا قيل: قيام الصفات به يستلزم قيام الأعراض به. . وبكلّ حال فمجرد هذا الاصطلاح وتسمية هذه أعراضاً وحوادث لا يخرجها عن أنّها من الكمال الذى يكون المتّصف به أكمل ممن لا يمكنه الاتّصاف بها، أو يمكنه ذلك ولا يتّصف به(۱)

ففى هذا النص يتّضح بصورة جليّة أنّ أفعال المجىء والنزول والصعود قائمة به تعالى وهو يستطيع أن يتصرّف بها، أى: أنّه يستطيع أن ينزل حيث أراد، وأن يصعد متى شاء، وهكذا.

ولو اعترض عليه: أنّ هذه أعراض وحوادث تستلزم المكان أو الحيّز؟

۱- مجموع الفتاوى، ج ۶، صص ۹۰ و۹۱.

ص:۱۶۱

فيجيب: أنّ تسميتها بالأعراض أو الحوادث لايخرجها عن الكمال، بل الكمال هو أن يتّصف بهذه الأفعال.

وكذلك الحال فى صفة الكلام والحب والبغض وغيرها من الصفات، بحيث نجده يصرّح بأنّ صفة الكلام لابدّ أن يكون لها ظرف تقوم به، ويستشهد بآيات الله فى مثل قوله فى سورة النمل: (فَلَمَّا جاءَها نُودِیَ) فالمنادى هو الله تعالى، ولابدّ أن تقوم به هذه الصفة، ومعلوم أنّ الحروف تدل على الاستقبال، إذن فهذه الصفة قائمة به تعالى. وهذا الكلام صرّح به فى منهاج السنّة، حيث قال:

وقلنا: الكلام لا بدّ أن يقوم بالمتكلّم، فإن قلتم لنا: قد قلتم بقيام الحوادث بالربّ، قالوا لكم: نعم، وهذا قولنا الذى دلّ عليه الشرع والعقل، ومن لم يقل إنّ البارئ يتكلّم ويريد ويحب ويبغض ويرضى ويأتى ويجىء، فقد ناقض كتاب الله تعالى؛ لأنّ الله يقول: (فَلَمَّا جاءَها نُودِیَ) وقال: (إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) فأتى بالحروف الدالة على الاستقبال(۱)

وواضح من هذه النصوص أنّ صفة البغض والحب والكلام يعاملها ابن‌تيمية معاملة الإتيان والمجىء؛ لأنّها قائمة بذاته كما يدّعى، فقاس بذلك هذه الصفات بذوات المخلوقين، فكما أنّ الكلام قائم بذات الإنسان وتصدر الكلمات من فمه، فالله تعالى ذكره من هذا القبيل، مما يؤدّى بالنتيجة إلى القول بالتجسيم، وهذا ما نبّه عليه السبكى فى الدرّة المضية فى الردّ على ابن‌تيمية، قال:

۱- منهاج السنّة، ج ۲، ص ۳۸۰.

ص:۱۶۲

فأثبت الصفة القديمة [أنّها]حادثة، والمخلوق الحادث قديماً، ولم يجمع أحد هذين القولين فى ملّةٍ من الملل، ولا نحلة من النحل، فلم يدخل فى فرقة من الفرق الثلاثة والسبعين التى افترقت عليها الأمّة، ولا وقفت به مع أمّة من الأمم(۱)

قال فى منهاج السنّة:

ولا يجب إذا نفيت عنه النقائص والعيوب أن ينتفى عنه ما هو من صفات الكمال ونعوت الجلال، ولكن يقوم به [أى: بذاته تعالى] ما يشاؤه ويقدر عليه. . ونحو ذلك مما دلّ عليه الكتاب والسنّة(۲)

۱- الدرّة المضية فى الردّ على ابن‌تيمية، ص ۴.

۲- منهاج السنّة، ج ۱، ص۲۹۸.

ص:۱۶۳

النقد

أوّلًا: خلط ابن‌تيمية بين صفات الفعل والذات

واضـح من كلماته أنّ هناك خلطاً واضـحاً بين صـفات الفعل وصـفات الذات، والفرق بينهما كبير، فالصـفة الذاتية (مثل القدرة والعلم والحياة) يستحيل اتّصاف الذات الإلهية بنقيضها، فلا يقال: (الله عالم بكذا) و (ليس عالماً بكذا) .

أمّا الصـفات الفعليـة (مثل الخلق والرزق) فيمكن اتّصاف الـذات الإلهيـة بها في حال وبنقيضـها في حال آخر، فيقال: (إنّ الله خلق كذا ولم يخلق كـذا) . وكـذلك صـفة (التكلّم) ، فإنّه يصح أن يقال: (كلّم الله موسـى ولم‌يكلّم فرعون) ، ويقال: (كلّم الله موسـى في جبل طور، ولم يكلّمه في بحر النيل) .

والشـيعة مـذهبها أنّه تعـالى متكلّم وكلامه حادث لورود بعض الروايات التي دلّت على ذلك؛ ولأنّ الكلام عبارة عن الألفاظ المركّبة والمعاني المرتّبة ولا يعقل منه غيرهما، ولا شك أنّ كلّ واحد منهما حادث. وأيضاً لو

ص:۱۶۴

كان الكلام قديماً لزم تحقق الخطاب والطلب فى الأزل بدون المخاطب، وأنّه سفه لا يليق بجنابه تعالى.

إذن فكلامه وبعض صفاته الأُخرى ليس عين ذاته؛ لأنّ صفة الذات أزلية قديمة وهذه الصفات حادثة فعلية. والصفات الفعلية لاتقوم بذاته –وهذا ما وقع فيه ابن تيمية من الخلط – لأنّ الله ليس محلّاً للحوادث لملازمته للمكان والحيّز والحدّ والتغيّر و. . .

لذا نقول: إنّ صفة الكلام لابدّ أن تقوم بغيره جلّ وعلا كالهواء أو بجبرئيل أو بالشجر أو بغيره من الأجسام الجمادية، وعندما نصفه بالكلام أو كونه متكلّماً، مرادنا من ذلك إيجاد الكلام فى هذه الأشياء.

قال أميرالمؤمنين (ع) :

«يخبر لا بلسان ولهوات، ويسمع لا بخروق وأدوات، يقول ولا يلفظ، ويحفظ ولايتحفّظ، ويريد ولا يضمر، يحب ويرضى من غير رقّة، ويبغض ويغضب من غير مشقّة، يقول لمن أراد كونه كن فيكون، لا بصوت يقرع، ولا بنداء يسمع، وإنّما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثّله. لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً» (۱).

وهنا يؤكّد أميرالمؤمنين على هذه الحقيقة وهى أنّ كلامه لا بلسان ولابخروق أو أدوات كاللسان أو الأذن أو العين فكلّها أدوات حسّية جسمانية الله منزّه عنها، ثمّ يؤكّد على أنّ هذا الكلام أوجده الله وأنشأه فى الأشياء، لا أنّه من ذاتياته أو أنّه قائم به. وأيضاً أشار إلى أنّه لو قلتم بأنّ الكلام قديم للزم تعدد القدماء، وكان إله آخر غير الله وهو باطل.

۱- نهج البلاغة، ج ۲، ص ۱۲۲.

ص:۱۶۵

ثانیاً: قیام الحوادث بالله تعالی یستلزم قیام الناقص بالکامل

إنّ دعوی ابن تیمیهٔ: قیام الحوادث بذات الله تعالی، وبعبارهٔ أخری: قیام المخلوق بذات الله تعالی (لأنّ الحادث مخلوق) تستلزم قیام الناقص بالله الکامل. فالکامل لا یحلّ به نقص أبداً، وإلّا تنافی مع کونه کاملاً، ولکان حادثاً، والله تعالی منزّه عن الحدوث، فجواز اتّصاف الکامل بالناقص خلف؛ إذ کیف یکون کاملاً وفی نفس الوقت لیس کاملاً؟! وهذا باطل، فیستحیل أن تقوم الحوادث بالله تعالی(۱)

ثالثاً: قیام الحوادث بذاته تعالی من لوازمه الحتمیهٔ والتغیّر

ثمّ إنّ القول بقیام الحوادث بذاته تعالی، من لوازمه الحتمیهٔ والتغیّر، وهذا لازم لایلتزم به أحد، فإذا کان کذلک بطل الملزوم أیضاً، فنسأل ما هو مفهوم التغیّر؟ ألیس هو طروء شیء علیه، وانتقاله من حال إلی أخری؟ فلو فرضنا أنّ هذا الحادث قام بذاته تعالی؛ لطرأ علی الذات الإلهیهٔ شیء لم یکن موجوداً، وهذا هو معنی التغیّر وهو باطل.

أمّا اللازم الباطل، أی: التغیّر، فهو مستلزم للتأثّر والانفعال، والله منزّه عن ذلک. إذن، فمن المحال قیام الحوادث به جلّ شأنه.

رابعاً: تناقض ابن‌تیمیهٔ فی هذه العقیدهٔ

وهذا ما نجده فی کتابه التسعینیهٔ؛ حین سُجن وردَّ علی بعض من امتحنه من القضاهٔ والعلماء، قال:

۱- دراسات فی منهاج السنّهٔ، ص ۱۳۲.

ص:۱۶۶

وأمّا قول القائل (أی: القضاة والعلماء) : إنّ کلام الله حرف وصوت قائم به هو معنی قائم بذاته، فلیس فی کلامی ولا قلته قط(۱)

ردود علماء السنّة والشیعة علی هذه العقیدة

اشارة

لذا نجد أنّ أکثر العلماء قد أبطلوا هذه العقیدة، وننقل بعضاً من أقوالهم، وهی کالتالی:

۱- الإمام الفخر الرازی (ت / ۶۰۶ ه-)

(۲)

(

قال فی إبطال هذه العقیدة:

الأوّل: أنّ قیام الحوادث بذات الله محال؛ لأنّ تلک الذات إن کانت کافیة فی وجود تلک الصفة أو دوام عدمها، لزم دوام وجود تلک الصفة أو دوام عدمها بدوام تلک الذات، وإن لم تکن کافیة فیه، فحینئذ تکون تلک الذات واجبة الاتّصاف بوجود تلک الصفة أو عدمها، وذلک الوجود والعدم یکونان موقوفین علی شیء منفصل، والموقف علی الموقوف علی الغیر، موقوف علی الغیر، والموقوف علی الغیر ممکن لذاته، ینتج أنّ الواجب لذاته ممکن لذاته، وهو محال.

والثانی: أنّ ذاته لو کانت قابلة للحوادث، لکانت قابلیة تلک الحوادث من لوازم ذاته، فحینئذ یلزم کون تلک القابلیة أزلیة، [وهو ممتنع]؛ لأنّ قابلیة

۱- اُنظر: کتاب التسعینیة، ص ۱۱۵.

۲- المتکلّم صاحب التفسیر والتصانیف، یعرف بابن‌خطیب الری، واسمه محمّد بن عمر بن الحسین بن علی القرشی التیمی البکری، أبوالمعالی وأبوعبدالله المعروف بالفخر الرازی، ویقال له: ابن‌خطیب الری، أحد الفقهاء الشافعیة المشاهیر بالتصانیف الکبار والصغار نحو من مائتی مصنّف، منها: التفسیر الحافل، والمطالب العالیة، والمباحث الشرقیة، والأربعین، وله أصول الفقه والمحصول وغیره. اُنظر: البدایة والنهایة، ج ۱۳، ص ۶۶.

ص:۱۶۷

الحوادث مشروط بإمكان وجود الحوادث، وإمكان وجود الحوادث فی الأزل محال، فكان وجود قابليتها فی الأزل محالاً.

الثالث: أنّ تلك الصفات لمّا كانت حادثة الإله الموصوف بصفات الإلهية موجوداً قبل حدوث هذه الصفات، فحينئذ تكون هذه الصفات مستغنى عنها فی ثبوت الإلهية، فوجب نفيها، فثبت أنّ تلك الصفات إمّا أن تكون حادثة أو قديمة، وثبت فسادهما فثبت امتناع وجود الصفة (۱)

۲- العلّامة سيف‌الدين الآمدی (ت /۶۳۱ه)

(۲)

قال سيف‌الدين الآمدی فی كتاب غاية المرام:

فالرأی الحق والسبيل الصدق والأقرب إلی التحقيق أن يقال: لو جاز قيام الحوادث به لم يخل عند اتّصافه بها، إمّا أن توجب له نقصاً أو كمالاً، أو لا نقص ولا كمال، ولا يجوز أن يقال بكونها غيرَ موجبة للكمال ولا النقصان، فإنّ وجود الشیء بالنسبة إلی نفسه أشرف له من عدمه، فما اتّصف بوجود الشیء له وهو مما لا يوجب فوات الموصوف ولافوات كمال له.

وبالجملة لا ـ يوجب له نقصاً، فلا ـ محالة أنّ اتّصافه بوجود ذلك الوصف له أولی من اتّصافه بعدمه، لضرورة كون العدم فی نفسه مشروفاً بالنسبة إلی مقابله من الوجود، والوجود أشرف منه، وما اتّصف بأشرف الأمرين من غير أن يوجب له فی ذاته نقصاً، تكون نسبة الوجود إليه مما يرجع إلی النقص والكمال، علی نحو نسبة مقابله من العدم، ولا محالة من كانت نسبته إلی ذلك وجود ذلك الوصف أشرف منه بالنسبة إلی عدمه، وغير جائز أن

۱- التفسير الكبير، ج ۱، صص ۱۱۲و ۱۱۳.

۲- تقدّمت ترجمته فراجع.

ص:۱۶۸

يقال: إنّها موجبة لكماله، وإلّا لوجب قدمها؛ لضرورة أن لا يكون البارئ ناقصاً محتاجاً إلى ناحية كمال في حال عدمها، فبقى أن يكون اتّصافه بها مما يوجب القول بنقصه بالنسبة إلى حاله قبل أن يتّصف بها، وبالنسبة إلى ما لم يتّصف بها من الموجودات، ومحال أن يكون الخالق مشروفاً أو ناقصاً بالنسبة إلى المخلوق، ولا من جهة ما كما مضى(۱)

۳- العلاّمة الإسفراييني (ت / ۴۷۱ه)

(۲)

(

قال في كتابه التبصير في الدين:

هو أن تعلم أنّ الحوادث لا- يجوز حلولها في ذاته وصفاته؛ لأنّ ما كان محلّاً للحوادث لم يخل منها، وإذا لم يخل منها كان محدّثاً مثلها، ولهذا قال الخليل عليه الصلاة والسلام: (لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ) (الأنعام: ۷۶) ، بيَّن به أنّ من حلّ به من المعاني ما يغيّره من حال إلى حال كان محدَثاً لا يصح أن يكون إلهاً (۳).

۴- الشيخ الطوسي (ت / ۴۶۰ه)

(۴)

(

قال في التجريد:

إنّ وجوب الوجود يقتضي تحقق كلّ شؤونه وكمالاته فيه طرّاً،

۱- غاية المرام في علم الكلام، صص ۱۹۱ و۱۹۲.

۲- هو العلاّمة المفتي، أبوالمظفر، طاهر بن محمّد الإسفراييني، ثمّ الطوسي، الشافعي، صاحب التفسير الكبير. كان أحد الأعلام. توفي بطوس في سنة إحدى وسبعين وأربع‌مائة. اُنظر: سير أعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ۴۰۱.

۳- التبصير في الدين، صص ۹۷ و ۹۸.

۴- أبوجعفر الطوسي شيخ الشيعة، وصاحب التصانيف، أبوجعفر محمّد بن الحسن بن علي الطوسي. قدم بغداد. . وكان يعدّ من الأذكياء، ذكره ابن‌النجار في" تاريخه. "وله تصانيف كثيرة، منها: كتاب" تهذيب الأحكام "كبير جدّاً، وكتاب" مختلف الأخبار، "وكتاب" المفصح في الإمامة "ومات في المحرم سنة ستين وأربع‌مائة. اُنظر: سير أعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ۳۳۵.

ص:۱۶۹

ومالم‌یزل فی طریق التکامل والتغایر، لا یتّصف بوجوب الوجود؛ إذ الوجوب یلازم الفعلیة ویناقض التدریج (۱)

فالتغیّر نتیجة وجود استعداد فی المادة، الذی یخرج تحت شرائط خاصّة من القوّة إلی الفعل. فالبذر الذی یلقی فی الأرض ویقع تحت التراب، حامل للقوّة والاستعداد، ویخرج فی ظلّ شرائط خاصّة من تلک الحالة، ویصیر زرعاً أو شجراً. فلو صحّ علی الواجب کونه محلّاً للحوادث، لصحّ أن یحمل وجوده استعداداً للخروج من القوّة إلی الفعلیة، وهذا من شؤون الأمور المادیة، وهو سبحانه أجلّ من أن یکون مادة أو مادیاً (۲).

۵- العلّامة الحلّی (ت/ ۷۲۶ه)

(۳)

(

قال فی شرح تجرید الاعتقاد، فی المسألة السادسة عشرة فی أنّه تعالی لیس محلّاً للحوادث:

أقول: وجوب الوجود ینافی حلول الحوادث فی ذاته تعالی وهو معطوف علی الزائد، وقد خالف فیه الکرامیة، والدلیل علی الامتناع أنّ حدوث الحوادث فیه تعالی یدلّ علی تغیّره وانفعاله فی ذاته، وذلک ینافی الوجوب، وأیضاً فإنّ المقتضی للحادث إن کان ذاته کان أزلیاً، وإن کان

۱- تجرید الاعتقاد، ص ۱۸۰.

۲- الإلهیات، ص ۴۶۶.

۳- الحسن یوسف بن المطهر الحلی عالم الشیعة وإمامهم ومصنفهم، وکان آیة فی الذکاء، شرح مختصر ابن‌الحاجب شرحاً جیّداً، سهّل المأخذ، غایة فی الإیضاح، واشتهرت تصانیفه فی حیاته، وهو الذی ردّ علیه الشیخ تقی‌الدین ابن‌تیمیة فی کتابه المعروف بالردّ علی الرافضی، وکان ابن‌المطهر مشهر الذکر وحسن الأخلاق، ولمّا بلغه بعض کتاب ابن‌تیمیة، قال: لو کان یفهم ما أقول أجبته. ومات فی المحرم سنة ست وعشرین وسبع مائة عن ثمانین سنة، وکان فی آخر عمره انقطع فی الحلة إلی أن مات. اُنظر: لسان‌المیزان، ج ۲، ص ۳۱۷.

ص: ۱۷۰

غیره کان الواجب مفتقراً إلی الغیر وهو محال؛ ولأنّه إن کان صـفة کمال استحال خلوّ الذات عنه، وإن لم یکن استحال اتّصاف الذات به (۱)

إذن فلو قلنا: إنّ الصـفة محدثـة فی الله تعالی، لزم أن تحـدث فی محل! ولیست الـذات الإلهیـة محلّاً للحوادث، وللزوم التغیّر والانفعال وهو باطـل؛ لأنّه واجب الوجود، وإن کان هـذا الحادث المقتضـی له هو ذات الله، فهـذا محال لأزلیته تعالی، وإن کان غیره کان مفتقراً له، وهو محال أیضاً. وهناک ردود أُخری ذکرها السبکی فی کتابه السیف الصقیل، جدیرة بالمراجعة.

۱- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۴۰۸.

ص:۱۷۱

عقیدهٔ ابن‌تیمیهٔ فی صدور الحوادث عن الله لا أوّل لها

اشارهٔ

ذکر ابن‌تیمیـهٔ فی عـدّهٔ مواضع من کتبه بأنّ الحوادث لا أوّل لها مع کونها مخلوقهٔ لله تعالی، وقد اعتمد ابن‌تیمیهٔ فی فهمه لهذه العقیدهٔ علی روایهٔ للبخاری فی صحیحه، عن عمران بن حصین عن النبی (ص) : «کان الله ولم یکن شیء قبله» (۱). کما صرّح بذلک ابن‌حجر العسقلانی بقوله:

تقدّم فی بدء الخلق بلفظ: ولم یکن شـیء غیره، وفی روایهٔ أبی‌معاویهٔ: کان الله قبل کلّ شیء، وهو بمعنی کان الله ولا شیء معه، وهی أصرح فی الردّ علی من أثبت حوادث لاأوّل لها، من روایهٔ الباب. وهی من مستشنع المسائل المنسوبهٔ لابن‌تیمیهٔ (۲)

والحال نفسه نطق به العلاّمهٔ الألبانی فی معرض کلامه علی حدیث (إنّ أوّل شیء خلقه الله تعالی القلم) ، قال:

و فیه ردّ علی من یقول بأنّ العرش هو أوّل مخلوق، و لا نص فی ذلک

۱- صحیح البخاری، ج ۸، ص۱۷۵.

۲- فتح الباری، ج ۱۳، ص ۳۴۶.

ص:۱۷۲

عن رسول‌الله (ص) ، و إنّما يقول به من قاله كابن‌تيمية و غيره استنباطاً واجتهاداً، فالأخذ بهذا الحديث – و فی معناه أحاديث أخرى – أولى؛ لأنّه نص فى المسألة، ولا اجتهاد فى مورد النص كما هو معلوم. وفيه ردّ أيضاً على من يقول بحوادث لا أوّل لها، وأنّه ما من مخلوق إلّا ومسبوق بمخلوق قبله، وهكذا إلى ما لا بداية له، بحيث لا يمكن أن يقال: هذا أوّل مخلوق(۱)

قراءة النص

وفيما يلى أقواله التى تدلّ بشكل صريح على اعتناق هذه العقيدة.

۱ – قال فى مجموع الفتاوى: (ج ۱۸، ص ۲۳۹) .

فالأزل معناه عدم الأوّلية، ليس الأزل شيئاً محدوداً، فقولنا: لم يزل قادراً بمنزلة قولنا هو قادر دائماً، وكونه قادراً وصف دائم لا إبتداء له، فكذلك إذا قيل: لم يزل متكلّماً إذا شاء ولم يزل يفعل ما شاء يقتضى دوام كونه متكلّماً، . . . وإذا قيل: لم يزل يخلق كان معناه لم‌يزل يخلق مخلوقاً بعد مخلوق، كما لا يزال فى الأبد يخلق مخلوقاً بعد مخلوق تنفى ما تنفيه من الحوادث والحركات شيئاً بعد شيء، وليس فى ذلك إلّا وصفه بدوام الفعل، وإن قدر أنّ نوعها لم يزل معه فهذه المعية لم ينفها شرع ولا عقل بل هى من كماله.

وهنا يفسّر ابن‌تيمية الأزل بعدم أوّليته تعالى، فينفى أنّه هو الأوّل، وإن فسّرها بالقدرة الدائمة. ثمّ يستنتج أنّه لم يزل يخلق مخلوقاً بعد آخر، وهذا

۱– سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج ۱، ص ۲۵۷.

ص:۱۷۳

مايؤدّى إلى وصفه بدوام الفعل، ولازم داوم فعله وخلقه هو أنّه ما من مخلوق إلّا ومسبوق بمخلوق قبله؛ لأنّه فرض وأسس عدم أوّليته تعالى شأنه، فلابدّ أن يكون مسبوقاً بخلق آخر، وهكذا دواليك إلى ما لا بداية له، بحيث لا يمكن أن يقال: هذا أوّل مخلوق.

۲- ومن الأدلة التى طرحها هى ديمومة فعل الله تعالى وأنّه غير مسبوق بفعل أو بخلق آخر، قوله فى بيان تلبيس الجهمية (ج ۱، ص ۱۵۵) :

إنّ الله سبحانه وتعالى أخبر فى كتابه بابتداء الخلق الذى يعيده، كما قال: (وَ هُوَ الَّذِى يَبْدَؤُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ) ، وأخبر بخلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام، فى غير موضع، وجاءت بذلك الأحاديث الكثيرة، وأخبر أيضاً: أنّه يغيّر هذه المخلوقات فى مثل قوله: (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّماواتُ) ، وقوله تعالى: (وَ تَتَلَقَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ هذا يَوْمُكُمُ الَّذِى كُنْتُمْ تُوعَدُونَ * يَوْمَ نَطْوِى السَّماءَ كَطَىِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلِينَ) . ومن المعلوم أنّه لميتعقّب الإعادة عدمه كما لم يتقدّم ابتداء خلق السموات والأرض العدم المطلق، وفى قوله تعالى: (إِذَا السَّماءُ انْشَقَّتْ * وَ أَذِنَتْ لِرَبِّها وَ حُقَّتْ) ، وقوله: (إِذَا السَّماءُ انْفَطَرَتْ. . .) فأخبر فى هذه الآيات أنّ الخلق الذى ابتدأه وخلقه فى ستة أيام يعيده ويقيم القيامة، وقد أخبر أنّه خلقه من مادة وفى مدّة، وأنّه إذا أعاده لم يعدمه، بل يحيله إلى مادة أخرى وفى مدّة. (بلا بداية لهذا الخلق) .

ابن تيمية فى هذا المقطع يستدل بأنّ فعل الله غير منقطع وغير مسبوق بخلق دون آخر؛ وعلّة ذلك هى:

أ- إنّ الله كما يخلق الأشياء يُعيدها كما خلقها أوّل مرّة. وهو القائل

ص:۱۷۴

تعالى: (أَ وَ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللّٰهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ) ، وكذلك الله تعالى يغيّر مخلوقاته كما فى قوله: (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ. . .) فهنا دوام واستمرار فى الخلق.

ب – ثمّ إنّ هذه الإعادهٔ لم يتعقّبها العدم، ويضرب مثالاً لذلك: إنّ السموات والأرض لم يتقدّم خلقها من العدم.

ج – هذه المخلوقات كالسموات والأرض خلقتا من مادهٔ، وليس من العدم.

د– وحتّى لو عاده لم يعدمه، بل يحيله إلى مادهٔ أخرى، وهكذا دواليك، فليس هناك مخلوقاً أوّلاً، ولا يمكن أن نقول: إنّ هناك أوّل مخلوق.

۳– وقال فى الردّ على من قال بقدم العالم: «بل غايهٔ ما يقررونه أنّه لابدّ من دوام فعل الفاعل»(۱)

وقد أقرّهم ابن تيميهٔ على ذلك، أى: أنّه أقرَّ بوجوب كون فعل الله تعالى دائماً لاينقطع، وهذا هو أصل قوله بالتسلسل، ولا فرق فى وجوب الفعل على الله تعالى شيئاً بعد شىء، بحيث يصدر عنه تعالى حوادث لا أوّل لها، وبين وجوب الفعل عليه تعالى فى مادهٔ العالم ثمّ عدم تناهى صورها، وعلى القولين يلزم الوجوب على الله تعالى، وعدم إمكان الانفكاك عن الفعل، وهو الذى التزمه ابن تيميهٔ بالقول بالتسلسل.

فمجموع الحوادث أو نوعها مسبوق بالله عزّوجل، وأنّ أفعاله تعالى لانهايهٔ لها: بمعنى أنّ سلسلهٔ الحوادث لا بدايهٔ لها فى المضى، وبذلك تكون لا أوّل لها.

۱– الرسالهٔ الصفديهٔ، ج ۱، ص ۱۳۲.

ص:۱۷۵

النقد

لزوم التناقض فی التمسّک بهذه العقیدة

إنّ ابن تیمیة یردد دائماً: أنّ سلسلة الحوادث لا بدایة لها. ولکن لابدّ أن تکون هذه الأشیاء التی خُلقت کالعرش أو الکرسی أو السموات والأرض مسبوقة بالله تعالی، بمعنی أنّ الله هو الخالق والموجد لها.

فلابدّ أن یکون هذا الخلق مسبوقاً بشیء فوجب أن یکون محدوداً ومتناهیاً، أی: هذا المخلوق.

ثمّ لو سلمنا أنّ کلّها علی ما هی علیه من عدم التناهی، وأنّها صادرة بإرادة الله تعالی، فکیف نتصوّر أمراً صادراً بالإرادة وهو لا بدایة له؟ !

وقد اتّفق العقلاء جمیعاً علی أنّ کلّ ما کان فعلاً صادراً عن إرادة، فیجب أن یکون حادثاً بعد أن لم یکن.

وقد أدرک الفلاسفة استحالة أن ینشأ ما لا نهایة له فی الأزل عن إرادة مرید، فلذلک قالوا: بأنّ العالم صادر عن الله تعالی صدور المعلول عن العلّة. وبهذا ینتفی القول بأنّ صدور الحوادث عن الله تعالی لا أوّل لها.

ص:۱۷۶

قال الشيخ الطوسی:

إذا قال: إنّها محدثة اقتضی أنّ لها أوّلاً، فإذا قال: بعد ذلک لا أوّل لها اقتضی ذلک قدمها، وذلک متناقض.

وأيضاً فإذا قال: الجسم قديم أفاد ذلک وجوده فی الأزل، فإذا سلّم أنّه لايخلو من معنی، فقد أثبت فيه معنی فی الأزل، والمعنی الموجود فی الأزل يکون قديماً، فيکون فی ذلک رجوع عن کونها محدثة.

أو يقول فيما لم يزل لم يکن فيها معنی فيکون فيها رجوع فی أنّ الجسم لم يخل من معنی، وذلک فاسد. فقد بان بهذه الجملة حدوث الأجسام(۱)

ويمکن أن يقال أيضاً: لو أمکن فرض حوادث لا ـ أوّل لها منقضية لأمکن فرض حوادث لا ـ أوّل لها قارّة (۲). أمّا الملازمة؛ فلأنّ الحرکات المنقضية قد شملها الوجود، فلو فرض مع کلّ حادث قار لزم وجود مالانهاية له من الحوادث، لکنه محال؛ لاستحالة اشتمال الوجود علی مالانهاية له.

الدليل علی إبطال التسلسل

اتّفق الجميع علی بطلان التسلسل فی العلل والمعلولات، وإن أجازه الفلاسفة فيما له ترتّب عرضی عليه کالحوادث(۳)

۱- الاقتصاد، ص ۲۴.

۲- أی: ثابتة.

۳- أی: أنّ الموجودات قد يکون لها تأثير بمعنی أنَّ أفعالها صادرةٌ منها بالاستقلال؛ ولکن هذا لا يعنی انفکاکها عن علّة العلل، فالموجودات بما أنَّها فی وجودها لا ـ استقلال لها بل هی عين الربط وعين الفقر والتعلّق والفاقة، فصفاتها وأفعالها وآثارها أيضاً کذلک، فجميع العالم هو ظهور قدرة الله وإرادته وعلمه وفعله.

ص:۱۷۷

واستدل على ذلك: أنّه لو تسلسلت العلل والمعلولات، لزم وجود ما لانهايـة له من العلل بالفعل؛ لأنّ العلل التامّـة يوجد معها المعلول التـام الاسـتعداد، فلو كـانت بغير نهايـة، لزم وجود مـا لاـ نهايـة له دفعـة، وهو محـال. وبأنّه لو لم تنته الممكنات عنـد واجب مع كونها بأجمعها ممكنة، لزم وجودها بلا مؤثّر، أو لزم الدور، وهما محالان(۱)

ردود العلماء على هذه العقيدة

۱- الإمام تقي‌الدين السبكي (ت / ۷۵۶ه)

(۲)

قال:

هـذا هو الـذي ابتـدعه ابن‌تيمية والتزم به حوادث لا أوّل لها، والعجب قوله مع ذلك: إنّه قديم. . ، فإن قال: النوع قديم وكلّ واحد من الحروف حادث، عـدنا إلى الكلام في كلّ واحـد من حروف القرآن، فيلزم حـدوثها وحـدوثه، فالـذي التزمه من قيام الحوادث بـذات الربّ لا ينجيه بل يرديه، وهذا آفة التخليط والتطفّل على العلوم وعدم الأخذ عن الشيوخ(۳)

فالسبكي علل وقوع ابن‌تيمية في هذه الهفوات:

أوّلاً: إنّه متطفّل على العلوم الأخرى، لاسيما في علم الإلهيات، فهو يخلط بين تلك العلوم.

وثانياً: إنّه لم يأخذ من المشايخ الذين لهم الباع الطويل في هذا العلم.

۱- الرسائل التسع، صص ۲۹۱ و ۲۹۲.

۲- تقدّمت ترجمته.

۳- السيف الصقيل، ص ۷۱.

ص:۱۷۸

۲- العلّامة محمّد زاهد الكوثری (ت /۱۳۷۱ه)

(۱)

قال:

القول بدوام فعله تعالی فی جانب الماضی قول بحوادث لا أوّل لها، وقد سبق تسخيف ذلک مرّات، قال القاضی أبويعلی الحنبلی: لا يجوز وجود موجدات لا نهاية لعددها، سواء كانت قديمة أو محدثة، خلافاً للملحدة، والدلالة عليه: أنّ كلّ جملة لو ضممنا إليها خمسة أجزاء مثلاً ـ لعدم، ضرورة أنّها زادت، وكذلک عند النقص، وإذا كان كذلک وجب أن تكون متناهية بجواز قبول الزيادة والنقصان عليها؛ لأنّ كلّ ما يأتی فيه الزيادة والنقصان وجب أن يكون متناهياً من جهة العدد(۲)

۳- الإمام عبدالله بن الصديق المغربی (معاصر)

(۳)

قال:

وآية فساد عقيدته أنّ العلماء عابوا علی ابن تيمية قوله بإثبات حوادث

۱- تقدّمت ترجمته.

۲- فی تعليقه علی كتاب السيف الصقيل، ص ۸۵.

۳- العلّامة المحدّث الفقيه الأصولی المفسّر اللغوی المسند الشاعر الحافظ المجتهد وريث المعقول والمنق-ول، أبوالفضل عبدالله ابن العلّامة أبی عبدالله شمس الدين محمّد بن محمّد الصديق الغماری الطنجی، التحق بالأزهر الشريف، حلّ عليها عالماً متضلّعاً متقناً، متواضع للعلم وأهله، ألّف العديد من المصنّفات كلّها نافعة نفيسة مفيدة تدلّ علی بعد نظره وعمق غوصه فی عويص المسائل، ما جعله يلحق ركب السلف من حيث الفهم والاستدلال وطريقة التأليف، بل فاق الكثير منهم، والدليل علی ذلک أنّه ألّف كُتُباً لم يسبق إليها، منها: بدع التفاسير، وذوق الحلاوة بامتناع نسخ التلاوة، والفوائد المقصودة ببيان الأحاديث الشاذة المردودة، الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للبيضاوی، وتخريج أحاديث لمع أبی إسحاق الشيرازی فی الأصول، عقيدة أهل الإسلام فی نزول عيسی ع فی آخر الزمان، والردّ المحكم المتين علی كتاب القول المبين، وإتحاف الأذكياء بجواز التوسّل بسيّد الأنبياء. توفی رحمه الله سنة ۱۴۱۳ه، بطنجة ودفن فيها قرب والده. اُنظر: موقع جمعية آل البيت للتراث والعلوم الشرعية - فلسطين. http: //www. alalbait. ps

ص:۱۷۹

لأوّل لها، ورجّح حديث (كان الله ولم يكن شيء قبله) على حديث (كان الله ولم يكن شيء غيره) ، وكلاهما فى صحيح البخارى، ليوافق الحديث قوله المخالف لقول الله تعالى: (اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ. . . وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً) ، (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ) ولإجماع المسلمين على أنّ الله كان وحده لا شيء معه، ثمّ أوجد العالم.

وابن تيمية لم يفهم الحديثين، فلجأ إلى الترجيح بينهما فأخطأ. والصواب الذى لم يوّفق إليه: أنّ حديث كان الله ولم يكن شيء قبله، أو كان الله قبل كلّ شيء، يبيّن معنى اسمه تعالى الأوّل. وحديث كان الله ولم يكن شيء غيره، يبيّن معنى اسمه الواحد الأحد(۱)

۴- العلّامة محمّد ناصر الألبانى (معاصر)

(۲)

قال:

و لقد أطال ابن تيمية رحمه الله الكلام فى ردّه على الفلاسفة محاولاً ـ إثبات حوادث لا ـ أوّل لها، و جاء فى أثناء ذلك بما تحار فيه العقول، ولا ـ تقبله أكثر القلوب، حتّى اتّهمه خصومه بأنّه يقول بأنّ المخلوقات قديمة لا ـ أوّل لها، مع أنّه يقول و يصرّح بأنّ ما من مخلوق إلّا و هو مسبوق

۱- عبدالله بن الصديق المغربى، القول المقنع فى الرد على الألبانى، ص ۹.

۲- هو العلّامة الشيخ محمّد ناصرالدين الألبانى أحد أبرز علماء الفكر السلفى لا سيما الفكر الوهابى، وهو من العلماء المتفرّدين فى علم الجرح والتعديل، قال عنه حواريو ابن تيمية: إنّه أعاد عصر ابن حجر العسقلانى والحافظ ابن كثير وغيرهم من علماء الجرح والتعديل. ولد الشيخ محمّد ناصرالدين بن الحاج نوح الألبانى عام ۱۳۳۳ ه‍- فى مدينة أشقودرة عاصمة دولة ألبانيا، له مؤلّفات متعددة، من أهمّها: إرواء الغليل فى تخريج أحاديث منار السبيل، وسلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها و فوائدها، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيّئ فى الأمّة، وصفة صلاة النبى من التكبير إلى التسليم كأنّك تراها. . توفى فى جمادى الآخرة ۱۴۲۰ه‍.

ص:۱۸۰

بالعدم(۱)، ولکنه مع ذلک یقول بتسلسل الحوادث إلی ما لا بدایة له. کما یقول هو و غیره بتسلسل الحوادث إلی ما لا نهایة، فذلک القول منه غیر مقبول، بل هو مرفوض بهذا الحدیث. وکم کنّا نودّ أن لا ـ یلج ابن تیمیة رحمه الله هذا المولج؛ لأنّ الکلام فیه شبیه بالفلسفة وعلم الکلام الذی تعلّمنا منه التحذیر و التنفیر منه، و لکن صدق الإمام مالک (رحمه‌الله) حین قال: ما منّا من أحد إلّا ردَّ و رُدَّ علیه، إلّا صاحب هذا القبر (ص) (۲)

وقال أیضاً:

إنّ العلماء اتّفقوا علی أنّ هناک أوّل مخلوق، والقائلون بحوادث لا أوّل لها مخالفون لهذا الاتّفاق؛ لأنّهم یصرّحون بأنّ ما من مخلوق إلاّ ـ وقبله مخلوق، وهکذا إلی ما لا أوّل له، کما صرّح بذلک ابن تیمیة فی بعض کتبه، فإن قالوا: العرش أوّل مخلوق، کما هو ظاهر کلام الشارح، نقضوا قولهم بحوادث لا أوّل لها، وإن لم یقولوا بذلک، خالفوا الاتّفاق(۳)

وهنا ردٌّ صریح من العلاّمة الألبانی علی ابن تیمیة – علماً أنّه من المقرّبین من هذا الفکر – فالقائلون بحوادث لا أوّل لها، وعلی رأسهم ابن تیمیة مخالفون وخارقون لاتّفاق معظم العلماء الذین قالوا ببطلان هذا الکلام؛ لأنّ هناک تناقضاً فیمن التزم هذه العقیدة، فلو قالوا: إنّ العرش هو أوّل مخلوق، نقضوا ما أسسوه من قولهم بحوادث لا أوّل لها، وإن لم ینفوا القول بذلک، خالفوا الاتّفاق.

۱- قد نقلنا مقالته فهو قائل بأنّه لم یتقدّم ابتداء خلق السموات والأرض العدم المطلق، وهذا ینافی قول الألبانی: ما من مخلوق إلّا ومسبوق بالعدم؛ لأنّه لو اعترف بهذه الحقیقة یلزم نفسه بوجود أوّل مخلوق وهذا لا یقرّه ابن تیمیة. لذا یقول: إنّ الأشیاء خلقها من مادة غیر متناهیة ولیس لها أوّل؛ لأنّه لو أعدمها یعیدها ویحیلها إلی مادة أخری فخلق ذلک من مادة وإن کانت المادة مخلوقة من مادة أخری کما خلق الإنس من آدم وخلق آدم من طین، وهکذا بلا ابتداء وانتهاء.

۲- السلسلة الصحیحة، ج ۱، ص ۲۵۸.

۳- شرح المختصر للعقیدة الطحاویة.

ص:۱۸۱

عقیدهٔ ابن‌تیمیهٔ فی تکلّم الله تعالی بالحرف والصوت

قراءهٔ النص

إنّ ابن‌تیمیهٔ لم یکتف بما تقدّم من تلک الصفات التی أثبتها للباری جلّ شأنه، بل أضاف صفهٔ الکلام والحروف، وأنّ الله تعالی یتکلّم إذا شاء ویسکت إذا شاء، ونسب هذه الدعوی إلی أئمهٔ الحدیث والسنّهٔ والجماعهٔ. فلنتأمّل بأقواله التی أثبت فیها هذه الصفهٔ:

قال فی منهاج السنّهٔ:

قول من یقول: إنّه لم یزل متکلّماً إذا شاء بکلام یقوم به، وهو متکلّم بصوت یُسمع، وإنّ نوع الکلام قدیم، وإن لم یجعل نفس الصوت المعیّن قدیماً، وهذا هو المأثور عن أئمهٔ الحدیث والسنُّهٔ(۱)

فهنا ابن‌تیمیهٔ ینقل کعادته من یقول: إنّ الله تعالی لم یزل متکلّماً إذا شاء، وهو متکلّم بکلام یقوم به، أی: بذاته، وبصوت یُسمع، وهذا الکلام قدیم ولکن الصوت المعیّن لله تعالی لیس قدیماً. ثمّ یتبنّی هذا الرأی؛ لأنّه

۱- منهاج السنّهٔ، ج ۲، ص ۳۶۲.

ص:۱۸۲

مأثور عن أئمة الحديث والسنّة.

ولا يخفى أنّ مفردة أئمة الحديث، لا يمكن أن نحملها على إطلاقها؛ لأنّ معظم أهل الحديث لم يذهبوا مذهب ابن‌تيمية، كالأشاعرة والأحناف والمالكية وحتّى بعض الحنابلة.

قال السيوطى:

وأخرج اللالكائى عن محمّد بن الحسن، قال: اتّفق الفقهاء كلّهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالصفات من غير تفسير ولا تشبيه(۱)

وهنا فى هذا النص ينقل اللالكائى اتّفاق الفقهاء فى شرق الأرض وغربها على عدم تشبيه هذه الصفات التى وردت فى الكتاب بصفات المخلوقين، التى من لوازمها التجسيم.

وقال فى مجموع الفتاوى:

فعلم أنّ قدمه عنده (أى: أحمد بن حنبل) أنّه لم يزل إذا شاء تكلّم وإذا شاء سكت، لم يتجدد له وصف القدرة على الكلام التى هى صفة كمال، كما لم يتجدد له وصف القدرة على المغفرة، وإن كان الكمال هو أن يتكلّم إذا شاء ويسكت إذا شاء (۲)

وابن‌تيمية يدّعى أنّه يتبنّى آراء أحمد بن حنبل (۳)، بل لعله يؤوّلها بحسب

۱- الاتقان فى علوم القرآن، ج ۳، ص ۱۴.

۲- مجموع الفتاوى، ج ۶، ص ۱۶۰.

۳- ولكن الإمام أحمد ينكر مفهوم الجسمية لا كما يدّعى ابن‌تيمية، ومعلوم أنّ الصوت يلازم الجسمية، وهذا غير خاف على الإمام أحمد؛ لذا أنكر هذا المفهوم، كما حكى الإمام أبوالفضل التميمى وهو رئيس الحنابلة، ناقلاً رأيه، فقال: «وأنكر على من يقول بالجسم وقال: إنّ الأسماء مأخوذة بالشريعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على كلّ ذى طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف، والله تعالى خارج عن ذلك كلّه، فلم يجز أن يسمّى جسماً لخروجه عن معنى الجسمية، ولم يجىء فى الشريعة ذلك فبطل» . اعتقاد الإمام ابن‌حنبل، عبدالواحد بن عبدالعزيز بن الحارث التميمى، ص ۲۹۸.

ص:۱۸۳

ما یطابق وجهة النظر التی یؤمن بها. ویری أنّ صفة الکمال فی کلامه وصوته تعالی.

وأیضاً تصوّر ابن‌تیمیـة أنّ الکمال هو فی الکلام والصوت قیاساً علی المخلوق، وفاته أنّه لیس کلّ کمال لائق بالمخلوق فهو أیضاً یلیق بالخالق، فالزوجـة والولد قد تکون کمالاً للإنسان، ولکن هی نقص لله تبارک وتعالی. أضف إلی ذلک أنّ الکلام هو عبارة عن اللفظ وهذا واضح، والله تعالی منزّه عن الألفاظ.

وقال أیضاً فی مجموع الفتاوی:

وحینئـذٍ، فکلامـه قـدیم مع أنّه یتکلّم بمشـیئته وقـدرته، وإن قیل: إنّه ینادی ویتکلّم بصوت، ولا یلزم من ذلک قـدم صوت معیّن، وإذا کـان قـد تکلّم بـالتوراة والقرآن والإنجیل بمشـیئته وقـدرته، لم یمتنع أن یتکلّم بالباء قبل السـین، وإن کان نوع الباء والسـین قـدیماً لم یسـتلزم أن یکون الباء المعیّنة والسین المعیّنة قدیمة؛ لما علم من الفرق بین النوع والعین، وهذا الفرق ثابت فی الإرادة والکلام والسمع والبصر وغیر ذلک من الصفات(۱)

وقال فی درء التعارض:

وإذا قال السـلف والأئمـة: إنّ الله لم یزل متکلّماً إذا شاء، فقـد أثبتوا أنّه لم یتجدد له کونه متکلّماً، بل نفس تکلّمه بمشـیئته قدیم، وإن کان یتکلّم شـیئاً بعـد شـیء، فتعاقب الکلام لا یقتضـی حـدوث نوعه إلّا إذا وجب تناهی المقـدورات المرادات، وهو المسـمّی بتناهی الحوادث. والذی علیه السلف وجمهور الخلف: أنّ المقدورات المرادات لا تتناهی، وهم بهذا نزّهوه عن

۱- مجموع الفتاوی، ج ۱۲، ص۱۵۸.

ص:۱۸۴

کونه کان عاجزاً عن الکلام کالأخرس الـذی لا یمکنه الکلام، وعن أنّه کان ناقصاً فصار کاملًا، وأثبتوا مع ذلک أنّه قادر علی الکلام باختیاره(۱)

وقال فی الفتاوی الکبری وکذلک فی الجواب الصحیح، باستشهاده بحدیث الزهری:

قال: لمّا سـمع موسـی کلام ربّه قال: یا ربّ هـذا الـذی سـمعته هو کلامک، قال: نعم یا موسـی هو کلامی، وإنّما کلّمتک بقوّهٔ عشـرهٔ آلاف لسان ولی قوّهٔ الألسن کلّها، وأنا أقوی من ذلک، وإنّما کلّمتک علی قدر ما یطیق بدنک، ولو کلّمتک بأکثر من ذلک لمت.

فلمّـا رجع موسـی إلی قومه، قـالوا له: صف لنـا کلاـم ربّک؟ فقال: سـبحان الله وهل أسـتطیع أن أصـفه لکم؟ ! قالوا: فشـبّهه، قال: هل سمعتم أصوات الصواعق التی تقبل فی أحلی حلاوهٔ سمعتموها؟ فکأنّه مثله(۲)

وواضح من کلامه أنّه لا ینکر هذه الصفهٔ وهی الکلام، فیثبتها لله تبارک وتعالی، مستشهداً بأقوال السلف والخلف.

۱- درء التعارض، ج ۱، ص ۳۶۳.

۲- الفتاوی الکبری، ج ۶، ص ۱۵۴؛ الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، ج ۴، ص ۱۱.

ص:۱۸۵

النقد

اشارة

مما تقـدّم نسـتطيع أن نحصـر رؤية ابن‌تيمية فى هذه العقيدة، أنّ كلام الله تعالى يتألّف من مفردات، وهذه المفردات والكلمات تسـبق أحـدها الأُخرى، كما فى قوله: لم يمتنع أن يتكلّم بالباء قبل السـين، وإن كان نوع الباء والسـين قديماً لم يسـتلزم أن يكون الباء المعيّنة والسين المعيّنة قديمة.

وجنس هـذه الكلمات ونوعها قـديم؛ لأنّه مترتب على قـدرة وإرادة الله تعالى، وهـذه الكلمات حادثـة بـذاته؛ لأنّه هو المؤجـد لها جلّ شأنه، وهذه الكلمات لابدّ أن تتألّف من حروف وصوت.

وابن‌تيميـة لم يغفل من حدوث هذه الحروف بالذات الإلهية؛ لأنّه لابدّ أن تكون لها أوّل ونهاية، لذا لجأ إلى أن يكون كلام الله تعالى قديم بجنسه ونوعه، كما صرّح به: «وإن كان نوع الباء والسين قديماً» ، وإن سلّم بكونه حادثاً بأفراده.

ص:۱۸۶

صفة الكلام مستلزمة للجسمية

ولكن مهما تلاعب بالألفاظ ونمّق كلماته لا يمكن أن تجد لها صدى عند من يملك العلم والموضوعية، فهذه المجموعة من أقواله تدل بصورة واضحة على أنّ الله يتكلّم بحروف وأصوات متى شاء ذلك، ويسكت أيضاً متى شاء وباختياره، ومعلوم أنّ من لوازم الكلام والصوت كونه جسماً. ومن كان كذلك لا يمكن أن يكون إلهاً وخالقاً.

ولعل ما أشار إليه الطحاوى فى عقيدته، التى تعتبر المرجع فى عقيدة ابن تيمية والفكر الوهابى عموماً: «أنّ القرآن كلام الله منه بدأ بلا كيفية قولاً»(۱)

فواضح أنّ عدم الكيفية قولاً، هو نفى أن يكون الله تعالى يتكلّم بالحرف والصوت كما يتكلّم العباد؛ لأنّه هو الذى نفاه (بلا كيف) ، وإلّا فلو كان الله تعالى قرأ القرآن على جبرائيل بالحرف والصوت لم يقل: بلا كيفية؛ لأنّ الحروف كيفيات.

إذن فهو يشير إلى أنّ القرآن من مقول الرسول، والرسول هو الذى نطق به بدليل قوله تعالى: (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ) (التكوير: ۱۹) . وجبرائيل هو الذى أوحى إليه ذلك، وبذلك تبطل نسبة الصوت والكلام إلى الله مباشرةً.

نقض العلماء لهذه العقيدة

اشارة

ولبيان فساد هذه العقيدة ننقل فى هذا الصدد جملة من العلماء الذين أبطلوا هذه الدعوى:

۱- متن العقيدة الطحاوية، ج ۱، ص ۲۴.

ص:١٨٧

١- الإمام القرطبی (ت /٦٧١ه)

(١)

(

قال فی ردّه علی بطلان هذا القول:

قوله فی الحديث: (فيناديهم بصوت) : استدل به من قال بالحرف والصوت، وأنّ الله يتكلّم بذلك، تعالی عمّا يقول المجسّمون والجاحدون علوّاً كبيراً، إنّما يُحمل النداء المضاف إلی الله تعالی علی نداء بعض الملائكة المقرّبين بإذن الله تعالی وأمره، ومثل ذلك سائغ فی الكلام غير مستنكر أن يقول القائل: نادی الأمير، وبلغنی نداء الأمير، كما قال تعالی: (وَنَادَی فِرْعَونُ فی قَوْمِهِ) (الزخرف: ٥١) . وإنّما المراد نادی المنادی عن أمره، وأصدر نداءه عن إذنه، وهو كقولهم أيضاً قَتلَ الأميرُ فلاناً، وضرب فلاناً، وليس المراد تولّيه لهذه الأفعال وتصدّيَهُ لهذه الأعمال، ولكن المقصود صدورها عن أمره. وقد ورد فی صحيح الأحاديث أنّ الملائكة ينادون علی رؤوس الأشهاد فيخاطبون أهل التقی والرشاد ألا إنّ فلان ابن‌فلان كما تقدّم. . (٢)

٢- العلاّمة الإسفراينی (ت / ٤٧١ه)

قال: «وأن تعلم أنّ كلام الله تعالی ليس بحرف ولا صوت؛ لأنّ الحرف والصوت يتضمّنان جواز التقدّم والتأخّر، وذلك مستحيل علی القديم سبحانه»(٣)

١- الإمام العلاّمة أبوعبدالله الأنصاری الخزرجی القرطبی، إمام متفنّن متبحّر فی العلم له تصانيف مفيدة، تدل علی كثرة اطّلاعه ووفور فضله، توفی أوايل سنة إحدی وسبعين وست مائة بمنية بنی‌خصيب من الصعيد الأدنی بمصر، وقد سارت بتفسيره الركبان، وهو تفسير عظيم فی بابه، وله كتاب الأسنی فی أسماء الله الحسنی، وكتاب التذكرة، وأشياء تدل علی إمامته وكثرة اطّلاعه. اُنظر: الوافی بالوفيات، ج ٢، ص ٨٧.

٢- التذكرة فی أحوال الموتی والآخرة، ص ٣٠٨.

٣- التبصير فی الدين، ج ١ ص١٦٧.

ص:۱۸۸

۳- الحافظ ابن‌حجر العسقلانی (ت/ ۸۵۲ه)

قال الحافظ ابن‌حجر وهو ینقل آراء الحفّاظ والأئمة فی نفیهم صفة الصوت:

اختلف الحفّـاظ فی الاحتجاج بروایات ابن‌عقیل لسوء حفظه، ولم یثبت لفظ الصوت فی حـدیث صـحیح عن النبی (ص) غیر حـدیثه، فإن کان ثابتاً فإنّه یرجع إلی غیره، کما فی حـدیث ابن‌مسـعود یعنی الـذی قبله، وفی حـدیث أبی‌هریرة یعنی الـذی بعـده: انّ الملائکة یسـمعون عنـد حصول الوحی صوتـاً، فیحتمل أن یکون الصوت للسـماء، أو للملک الآتی بالوحی، أو لأجنحـة الملائکـة، وإذا احتمل ذلک لم یکن نصاً فی المسألة، وأشار فی موضع آخر أنّ الراوی أراد فینادی نداء فعبّر عنه بقوله بصوت، انتهی. وهذا حاصل کلام من ینفی الصوت من الأئمة (۱)

۴- الملاّ علی القاری (ت / ۱۰۱۴ه)

(۲)

(

قال:

ومبتدعـة الحنابلـة قالوا: کلامه حروف وأصوات تقوم بذاته، وهو قدیم، وبالغ بعضـهم جهلاً حتّی قال: الجلد والقرطاس قدیمان فضـلاً عن الصحف، وهذا قول باطل بالضرورة ومکابرة للحس للاحساس بتقدّم الباء علی السین فی بسم الله ونحوه (۳)

۱- فتح الباری، ج ۱۳، ص ۳۸۳.

۲- علی بن محمّـد، نورالـدین الملاّـ الهروی القـاری: فقیه حنفی، من صـدور العلم فی عصـره. ولـد فی هراة وسـکن مکـة وتوفی بها. صنف کتبا کثیرة، منها: تفسیر القرآن والأثمار الجنیـة فی أسـماء الحنفیـة والفصول المهمـة وشـرح مشـکاة المصابیـح. . والفقه الأکبر وغیرها. انظر: الزرکلی، الأعلام، ج ۵، ص۱۲.

۳- شرح الفقه الأکبر، صص ۲۹و۳۰.

ص:۱۸۹

۵- العلّامهٔ محمّد زاهد الکوثری (ت /۱۳۷۱ه)

قال:

ولم یصح فی نسبهٔ الصوت إلی الله حدیث. . رغم تضافر البراهین ضدّهم ودثور الآثار التی یریدون البناء علیها، یعاندون الحق ویظنون أنّ کلام الله من قبیل کلام البشر، الذی هو کیفیهٔ اهتزازیهٔ تحصل للهواء من ضغطه باللهاهٔ واللسان، تعالی الله عن ذلک، ویدور أمرهم بین التشبیه بالصنم أو التشبیه بابن آدم (أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ) .

وقال أیضاً:

وحدیث جابر المعلّق فی صحیح البخاری مع ضعفه فی سیاق ما بعده من حدیث أبی‌سعید ما یدل علی أنّ المنادی غیر الله حیث یقول: فینادی بصوت إنّ الله یأمرک. . فیکون الإسناد مجازیاً، علی أنّ الناظم، یعنی ابن‌زفیل، وهو ابن‌قیم الجوزیهٔ. ساق فی " حادی‌الأرواح" بطریق الدارقطنی حدیثاً فیه: «یبعث الله یوم القیامهٔ منادیاً بصوت. .» وهذا نص من النبی (ص) علی أنّ الإسناد فی الحدیث السابق مجازی، وهکذا یخرب الناظم بیته بیده وبأیدی المسلمین، وللحافظ أبی‌الحسن المقدسی جزء فی تبیین وجوه الضعف فی أحادیث الصوت فلیراجع (۱)

إذن من مجموع ما تقدّم من کلامهم، تبیّن أنّ هذه العقائد التی التزم بها ابن‌تیمیهٔ وقررها فی جملهٔ کبیرهٔ من کتبه، باطلهٔ وقد ردّها العلماء؛ لأنّها تؤدّی إلی القول بالتجسیم وهو لازم فاسد، لذا نجدهم ذمّوه ووبّخوه علی هذه الآراء الشاذهٔ، والتی تتنافی مع الشرع والعقل.

۱- السیف الصقیل، وبهامشه تعلیقات الکوثری، ص ۱۹۶.

ص:١٩٠

ص:۱۹۱

الباب الثالث: شبهات ابن‌تیمیهٔ فی إنکار المجاز وال–تأویل ورمی رواهٔ الشیعهٔ بالتجسیم

اشارهٔ

ص:۱۹۲

ص:۱۹۳

الفصل الأوّل: شبهة إنكار ابن‌تيمية للمجاز والتأويل

اشارة

ص:۱۹۴

ص:۱۹۵

تمهید

اشارة

إنّ منطلقات ابن تیمیة لفهم التوحید لاسیما فی الصفات، جاءت من اعتقاده أنّ المجاز والتأویل لا موضوع لهما فی فهم الآیات والأحادیث فأقصاهما عن ساحة الفهم لمدالیلها؛ وأخذ بالظاهر کما تقدّم؛ لذا نعتقد أنّ من المهم توضیح هذا الأمر، ودفع هذه الشبهة. فلیس فی نظره إلّا الحقیقة فی اللغة العربیة، وما توهّمه الناس من المجاز فلیس هو إلّا حقیقة فی الواقع ونفس الأمر. وهذه المسألة من الأهمیة بمکان فی منظومة أفکاره وتشکیلها حیث نری أنّه وقع فی حیرة واضطراب فی تأویل الآیات القرآنیة والأحادیث النبویة؛ وهذا الأمر انعکس سلباً علی کیفیة تأویلها لاسیما المتشابهة منها، فأعلنها حرباً مستعرةً علی المجاز والتأویل.

قال الدکتور عبدالعظیم المطعنی:

ودخول المجاز فی هذا المجال الخطر – مجال العقیدة والتوحید – بعد أن کان قضیة بلاغیة نقدیة، ولغویة جمالیة، هو الذی أسعر نار الثورة علی

ص:۱۹۶

المجاز عند الإمام (أی: ابن تیمیة) ؛ لأنّه رأی فی مثل تأویل (ید الله) بالقدرة، تعطیلًا لصفة من صفات الله(۱)

ومما یؤیّد هذه الحقیقة ما وجدناه فی کلماته، فقد قال صریحاً فی کتابه مجموع الفتاوی:

فلا مجاز فی القرآن، بل وتقسیم اللغة إلی حقیقة ومجاز تقسیم مبتدع محدث لم ینطق به السلف، والخلف فیه علی قولین، ولیس النزاع فیه لفظیاً، بل یقال: نفس هذا التقسیم باطل لا یتمیّز هذا عن هذا، ولهذا کان کلّ ما یذکرونه من الفروق، تبیّن أنّها فروق باطلة (۲)

وقال أیضاً:

ثمّ یقال ثانیاً: هذا التقسیم لا حقیقة له ولیس لمن فرّق بینهما حدّ صحیح، یمیّز به بین هذا وهذا، فعلم أنّ هذا التقسیم باطل وهو تقسیم من لم یتصوّر ما یقول، بل یتکلّم بلا علم، فهم مبتدعة فی الشرع مخالفون للعقل(۳)

وعلی ضوء هذا الکلام کلّ من یدّعی المجاز أو التأویل، فهو مبتدع فی الشرع؛ لخلوّ الشرع من هکذا تقسیم، وکذا لم ینطق به السلف والخلف، والذی یتکلّم فیه، فهو بلا علم.

هذه رؤیة ابن تیمیة لمن یؤوّل النصوص القرآنیة بالمجاز أو الاستعارة.

ولعل الذی ساقه إلی هذا الاعتقاد هو تأیید نظریته القائلة: إنّ الأخبار التی جاءت فی الصفات لابدّ أن تمرَّ کما هی علی ظاهرها، فما جاء فی

۱- المجاز عند الإمام ابن تیمیة، ص ۷.

۲- مجموع الفتاوی، ج ۷، ص ۱۱۳.

۳- المصدر نفسه، ص ۹۶.

ص:۱۹۷

الکتاب والسنّة فی صفاته تعالی کالنفس والوجه والعین والإصبع والید والرجل والإتیان والمجیء والنزول إلی السماء والاستواء علی العرش والضحک والفرح. . . ، فهذه صفات الله تعالی وردَ بها السمع فیجب الإیمان بها وإبقاؤها علی ظاهرها معرضاً فیها عن التأویل.

قال:

فقولهم رضی الله عنهم: أمرّوها کما جاءت، ردّ علی المعطّلة، وقولهم: بلا کیف ردّ علی الممثّلة(۱)

وبهذا نتعرّف علی أهم ما نعتقده أنّه ساهم فی ذهابه إلی التشبیه والتمثیل فی صفات الباری جلّ شأنه.

من هنا یکون البحث عن إنکاره للمجاز یشکّل منطلقاً أساسیاً لفهم وتقییم عقیدة ابن تیمیة فی مسائل التوحید، وکیف رفض تأویل الصفات الخبریة التی وردت فی الآیات والروایات.

مع أنّ مسألة المجاز من الأمور التی لا یمکن إنکارها والتی تتناغم مع الفطرة الإنسانیة، فهو طریق من طرق الإبداع البیانی للتعبیر عما یجول فی النفس من معان تجبر الإنسان علی النطق بها.

والعرب ولغتهم لم تخرج عن هذه الفطرة، فقد استخدموه فی عصورهم المختلفة وصدحت حناجرهم بأشعارهم التی احتوت هذا المعنی، وکان لفحول الشعراء وأساطین البلغاء، من کُتّاب وخطباء، فنون بدیعة رائعة الجمال من المجاز، لا یتصیّدها إلاّ الأذکیاء والفطناء، المتمرّسون بأسالیب التعبیر.

۱- مجموع الفتاوی، ج ۵، ص ۳۹.

ص:۱۹۸

وليس المجاز مجرد تلاعُبٍ بالكلام فى قفزات اعتباطيّـة من استعمال كلمـة أو عبارةٍ موضوعـةٍ لمعنى، إلى استعمال الكلمة أو العبارة بمعنى كلمـة أو عبارةٍ أخرى موضوعـة لمعنى آخر، ووضع هـذه بـدل هـذه للدّلالـة بها على معنى اللّفظ المتروكِ المستَبْدَلِ به اللفظ الآخر.

بل المجاز حركات ذهنيّة تصِلُ بين المعانى، وتعقِدُ بينها روابط وعلاقاتٍ فكرية تسمح للمعبّر الذكِيّ اللّمّاح بأن يستخدم العبارة التى تـدلُّ فى اصطلاح التخاطب على معنىً من المعانى ليُدلَّ بها على معنىً آخر، يمكن أن يفهمه المتلقّى بالقرينـة اللفظيّـة أو الحاليّة، أو الفكريّة(۱)

لذا فإنّ تقسيم الكلم إلى حقيقة ومجاز - ليس خاصّاً بالعربية - كما ذهب إلى ذلك جمع من العلماء، بل هو أمر فطرى تقتضيه طبيعة اللغات، وتفرضه قرائح المتكلّمين؛ لأنّه خروج بالكلام عن الأصل الذى اطّرد به الاستعمال، وهذا موجود فى كلّ لغة، ولاتختص به لغة دون لغـة، ولا ـ تختص به أمّـة دون أمّـة، ومن المعلوم بداهـة أنّ هناك طرائق فى التعبير، وأساليب مشتبهة بين البشر، وهـذه الأساليب المشتركـة إنّما هى تتبع الخصائص الموجودة فى النوع الإنسانى، فطبيعى بعـد ذلك أن يكون فى كلّ لغـة حقيقة ومجاز، والتعبير ب- (القمر) عن الطلعـة البهيـة، وب- (الأسـد) عن الرجل الشجاع، هـذا لاتختص به هذه اللغة العربية، بل هو موجود فى كلّ لغة، نعم اللغة العربية تمتاز بوفرة مجازاتها وبوفرة أساليبها، حتّى اعترف بذلك المستشرقون الذين لهم اطّلاع على لغات واسعة.

وهذا التميّز فى مجازات العربية إنّما هو تابع لتميّزها الأصلى ورقيّها على

۱- اُنظر: عبدالرحمن حسن الميدانى، البلاغة العربية اُسسها وعلومها وفنونها، ص ۶۳۳.

ص:۱۹۹

كل اللغات، قال جوستاف غرونبباوم (Gustav Grunebaum) وهو مستشرق نمساوى، ورئيس قسم اللغات فى جامعة كاليفورنيا، قال:

تمتاز العربية بما ليس له ضريب من اليسر فى استعمال المجاز، وإنّ ما بها من كنايات ومجازات واستعارات ليرفعها كثيراً فوق كلّ لغة بشرية انتهى كلامه.

أمّا البلاغيون، فإنّ لهم الصدارة فى هذا التقسيم، فإنّهم تقوم صناعتهم على تفقّد الكلام، والكشف عن وجوه الحسن فى الكلام أو ضدّها. ولهذا فإنّ الحقيقة والمجاز عندهم فصل كبير من مهمّات علوم البيان(۱)(. ومن الغرابة أن يدّعى شخص عدم وجود المجاز، وينكره من دون دليل واضح.

وقبل أن ننتقل إلى الأدلة التى آمن بها ابن‌تيمية لإنكار المجاز؛ لابدّ أن نوضّح ماهية المجاز ونقيضه وهو الحقيقة؛ لكى نعطى للقارئ فكرة موجزة حول هذين المفهومين.

تعريف الحقيقة

الحقيقة هى استعمال اللفظ فيما وضع له، من دون ذكر دليل أو قرينة لفهم المراد من المعنى. وقد قسّمها علماء الأصول إلى ثلاثة أقسام:

۱- الحقيقة الشرعية. ۲- الحقيقة اللغوية. ۳- الحقيقية العرفية.

أمّا الحقيقة الشرعية: هى أن يتصدّى الشارع بنفسه لوضع الألفاظ لمعانى خاصّة، كما لو قلنا: إنّ لفظ الصلاة قد وضعه الشارع لخصوص المعنى المتعارف من الصلاة، وكذلك الصوم للإمساك المتعارف، والزكاة للصدقة.

۱- اُنظر: الدكتور عبدالمحسن العسكر، محاضرة له بعنوان المجاز فى اللغة والقرآن : www.alquran.org.sa

ص:۲۰۰

والحقیقة اللغویة: هی أن لا یتصدّی الشارع لذلک، بل واضع اللغة هو من یضع الألفاظ للمعانی، مثل: لفظ الحجر والشجر.

والحقیقة العرفیة: هی أن یکون اللفظ موضعاً لمعنی، بحسب العرف وإن کان لغة مختلفاً.

تعریف المجاز

هو اللفظ المستعمل فی غیر موضوعه(۱)، وهو مشتق من جاز الشیء یجوزه إذا تعدّاه، وإذا عُدل باللفظ عما یوجبه أصل اللغة وُصف بأنّه مجاز، علی معنی أنّهم جازوا به موضعه الأصلی، أو جاز هو مکانه الذی وضع فیه أوّلاً.

أقسام المجاز

اشارة

والمجاز إمّا أن یکون فی ذات اللفظ، وإمّا أن یکون فی الإسناد، فإن کان فی ذات اللفظ بأن نقل من معناه الموضوع له إلی معنی آخر فإنّ هذا اللفظ إمّا أن یکون مفرداً أو مرکباً.

۱- المجاز المفرد

الکلمة المستعمَلة فی غیر المعنی الذی وُضِعت له لعلاقة بین المعنی الأوّل والثانی، مع قرینة مانعة من إرادة المعنی الأوّل. فإن کانت العلاقة بین المعنیین المشابَهَة سُمِّی هذا المجاز استعارة کما فی قولک: رأیت أسداً یحمل سیفاً، ترید رجلاً شجاعاً.

۱- تیسیر التحریر، ج ۱، ص۵۹.

ص:۲۰۱

وإن كانت العلاقة بينهما غير المشابَهَة سُمِّى مجازًا مرسلًا، كما فى قوله تعالى: (وَ إِنِّی كُلَّما دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصابِعَهُمْ فِی آذانِهِمْ) (نوح: ۷) . المراد بأصابعهم أطرافها وهى الأنامل.

وللمجاز المرسل علاقات كثيرة من بينها السببية، والمسببة، والجزئية، والكلية، والمحلية، والآليَّة، وغيرها.

۲- المجاز المركب

هو اللفظ المركب المستعمل فى غير المعنى الذى وضع له لعلاقة بين المعنى الأوّل والثانى، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأوّل، كقولك فى المتردد فى أمره: (أراك تقدّم رجلًا وتؤخّر أخرى) ، فالمجاز هنا ليس فى كلمة بعينها وإنّما هو فى التركيب كلّه.

۳- المجاز فى الحذف

كقوله تعالى: (وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ) أى: أهل القرية بناء على كون القرية بمعنى الضيعة أو البلد لا بمعنى الناس والمجتمع.

۴- المجاز العقلى

إذا لم يكن المجاز فى ذات اللفظ وإنّما كان فى إسناده إلى غيره سمّى مجازًا عقلياً. فالمجاز العقلى إسناد الفعل أو ما يدل على معنى الفعل إلى غير ماحقُّه أن يسنَد إليه لعلاقة، مع قرينة صارفة عن أن يكون الإسناد إلى ما حقُّه أن يسند إليه.

فمن ذلك إسناد الفعل إلى ظرف المكان فى قولك: (جرى النهر) وكان الأصل فيه أن يسند إلى الفاعل الحقيقى وهو (الماء) فيقال: جرى الماء فى

ص:۲۰۲

النهر، ومن ذلـك أيضاً إسـناد الفعل إلی السـبب فی قولک: (بنی الأمیر القصـر) وکان حقّه أن یسنَد إلی الفاعل الحقیقی وهم العمّال فیقال: بنی العمال القصر بأمر الأمیر، لکنه أسند إلی الباعث علی البناء وهو الأمیر، إسناداً مجازیاً(۱).

المجاز حقیقة لا مناص منها

إنّ المجاز حقیقة واضـحة لا یمکن أن نلغیها أو أن نضع الحواجز أمامها، فالمحدّث والفقیه والمفسّـِر واللغوی لا یمکن أن یستغنی عن بعض أدواته –ومنها المجاز – فلکی یفهم النص سواء کان قرآنیاً أو غیر قرآنی لابدّ أن یتصـرّف بمعانی اللغة، لا سیما لغتنا العربیة التی حملت بین جنباتها أجمل ما یمکن تصوّره من بلاغة وبدیع وغریب ومجاز وکنایة و. . .

قال أبوعبیدة(۲)فی مجاز القرآن:

ففی القرآن ما فی الکلام العربیّ من الغریب والمعانی، ومن المحتمِل من مجاز ما اختُصِر، ومجاز ما حُذف، ومجاز ما کفَّ عن خبره، ومجـاز مـا جـاء لفظه لفظ الواحـد ووقع علی الجمیع، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجمیع ووقع معناه علی الاثنین، ومجاز ما جاء لفظه خبر الجمیع علی لفظ خبر

۱- اُنظر، الموسوعة العربیة العالمیة: نخبة من العلماء واللغویین، حرف المیم، المجاز Metaphor.

۲- قال الـذهبی: «أبوعبیدة، الإمام العلاّمة البحر، أبوعبیدة، معمر بن المثنی التیمی، مولاهم البصـری، النحوی، صاحب التصانیف. . قال الجاحـظ: لم یکن فی الأرض جماعی ولا خارجی أعلم بجمیع العلوم من أبیعبیـدة. وقال یعقوب بن شـیبة: سـمعت علی بن المـدینی ذکر أباعبیـدة، فـأحسن ذکره، وصـحح روایته، وقـال: کـان لا یحکی عن العرب إلاّ الشـیء الصـحیح. قال المبرد: کان هو والأصـمعی متقاربین فی النحو، وکان أبوعبیدة أکمل القوم. . قیل: مات سـنة تسع ومئتین، وقیل: مات سـنة عشـر» . سـیر أعلام النبلاء، ج ۹، صص ۴۴۵ – ۴۴۷.

ص:۲۰۳

الواحد، ومجاز ما جاء الجميع فی موضع الواحد إذا أُشرک بینه وبین آخر مفرد، ومجاز ما خُبّر عن اثنین أو عن أکثر من ذلک فجعل الخبر للواحد أو للجمیع وکُفَّ عن خبر الآخر، ومجاز ما خُبّر عن اثنین أو أکثر من ذلک فجعل الخبر للأوّل منهما، ومجاز ما خُبّر عن اثنین أو عن أکثر من ذلک فجعل الخبر للآخر منهما، ومجاز ما جاء من لفظ خبر الحیوان والمَوَات علی لفظ خبر الناس؛ والحیوانُ کلّ ما أکل من غیر الناس وهی الدواب کلُّها، ومجاز ما جاءت مخاطبتهُ مخاطبة الغائب ومعناه مخاطبة الشاهد، ومجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد، ثمّ تُرکت وحوّلت مخاطبته هذه إلی مخاطبة الغائب، ومجاز ما یزاد من حروف الزوائد ویقع مجازُ الکلام علی إلقائهن، ومجاز المضمر استغناءً عن إظهاره، ومجاز المکرر للتوکید، ومجاز المجمل استغناءً عن کثرة التکریر، ومجاز المقدَّم والمؤخَّر، ومجاز ما یحوّل من خبره إلی خبر غیره بعد أن یکون من سببه، فیجعل خبره للذی من سببه ویترک هو. وکلّ هذا جائز قد تکلّموا به(۱)

وقال ابن جنّی (ت/ ۳۹۲ه)(۲)، فی الخصائص:

اعلم أنّ أکثر اللغة مع تأمّله مجاز لا حقیقة. . . فلو قال: بنیت لک فی قلبی

۱- مجاز القرآن، صص ۱۸و ۱۹.

۲- قال الذهبی فی ترجمته: ابن جنّی: إمام العربیة، أبوالفتح عثمان بن جنّی الموصلی، صاحب التصانیف، وله ترجمة طویلة فی " تاریخ الأدباء "لیاقوت. لزم أباعلی الفارسی دهراً، وسافر معه حتّی برع وصنّف، وسکن بغداد، وتخرّج به الکبار. وله: سرّ الصناعة واللمع، والتصریف، والتلقین فی النحو، والتعاقب، والخصائص، . . توفی فی صفر سنة اثنتین وتسعین وثلاث مئة. سیر أعلام النبلاء، ج ۱۷، صص۱۸و۱۹. وقال السمعانی فی الأنساب: «أبوالفتح عثمان بن جنّی النحوی المدقق المصنّف، قال ابن ماکولا: کان نحویاً حاذقاً مجوداً. .» . الأنساب، ج ۲، ص ۱۰۰.

ص:۲۰۴

بيتاً أو ملكت من الجود عبـداً خالصاً، أو أحللتك من رأيى وثقتى دار صدق لكان ذلك مجازاً واسـتعارهٔ لما فيه من الاتّساع والتوكيد والتشبيه على ما مضى. ومن المجاز كثير من باب الشجاعهٔ فى اللغهٔ: من الحذوف، والزيادات، والتقديم، والتأخير، والحمل على المعنى والتحريف ألا ترى أنّك إذا قلت: بنو فلان يطؤهم الطريق ففيه من السعهٔ إخبارك عمّا لا يصح وطؤه بما يصح وطؤه. . . أفلا ترى إلى وجه الاتّساع عن هـذا المجاز، ووجه التشبيه إخبارك عن الطريـق بمـا تخبر به عن سـالكيه، فشبّهته بهم إذ كـان هـو المؤدّى لهم، فكأنّه‌هم(۱)

وقال ابن‌قتيبهٔ فى تأويل مشكل القرآن فى ردّه على من أنكر المجاز: وأمّا الطاعنون على القرآن بالمجاز، فإنّهم زعموا أنّه كذب؛ لأنّ الجدار لايتكلّم والقريهٔ لا تُسأل. وهذا من أشنع جهالاتهم وأدلها على سوء نظرهم وقلّهٔ أفهامهم(۲)

وكذلك نجد الجرجانى يعنِّف من أنكر المجاز قائلاً:

ومن قدح فى المجاز، وهمَّ أن يصفه بغير الصدق، فقد خبط خبطاً عظيماً، ويهرف بما لا يخفى. .(۳)

وأيضاً ردَّ السيوطى على منكرى المجاز:

وهـذه شـبهة باطلـهٔ لو سـقط المجاز من القرآن سـقط شـطره الحسن، فقد اتّفق البلغاء على أنّ المجاز أبلغ من الحقيقهٔ، ولو وجب خلو القرآن من

۱- الخصائص، ج ۲، صص ۴۴۶ و۴۴۷.

۲- تأويل مشكل القرآن، ص ۱۳۲.

۳- أسرار البلاغهٔ، ص ۲۹۲.

ص:۲۰۵

المجاز وجب خلوه من الحذف والتوکید، وتثنیهٔ القصص، وغیرها(۱)

إذن فالمجاز حقیقهٔ واقعهٔ وإنکارها یکاد یکون إنکاراً لأمر ضروری وبدیهی، ولکن مع هذا کلّه نجد أنّ ابن‌تیمیهٔ أنکر هذه الحقیقهٔ الناصعهٔ الوضوح، وسنعرض بیان أدلته والردّ علیها بشکل تفصیلی.

الأدلهٔ التی آمن بها ابن‌تیمیهٔ فی إنکار المجاز

اشارهٔ

من الأدلهٔ التی اتکأ علیها شیخ الإسلام ابن‌تیمیهٔ ونعتقد أنّها الأساس لما یتبنّاه من رؤیهٔ لهدم من قال بتأویل الآیات القرآنیهٔ أو الأحادیث المتشابههٔ تتجلّی بدلیلین، وهما کالتالی:

۱- عدم تقسیم أئمهٔ (الحدیث والتفسیر واللغهٔ) المشهورین للکلام إلی حقیقهٔ ومجاز

اشارهٔ

قال فی کتابه مجموع الفتاوی:

وإن أراد من عرف بهذا التقسیم من المتأخرین المعتزلهٔ وغیرهم من أهل الکلام ومن سلک طریقتهم من ذلک من الفقهاء.

قیل له: لا ریب أنّ أکثر هؤلاء قسّموا هذا التقسیم، لکن لیس فیهم إمام فی فن من فنون الإسلام لا التفسیر ولا الحدیث ولا الفقه ولا اللغهٔ ولاالنحو، بل أئمهٔ النحاهٔ أهل اللغهٔ کالخلیل وسیبویه والکسائی والفرّاء وأمثالهم لم یقسّموا تقسیم هؤلاء(۲)

وقال أیضاً:

۱- الإتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۹۷.

۲- مجموع الفتاوی، ج ۲۰، ص ۴۰۴.

ص:۲۰۶

إنّ أوّل من عرف أنّه جرّد الکلام فی أصول الفقه هو الشافعی، وهو لم‌یقسّم الکلام إلی حقیقة ومجاز، بل لا ـ یعرف فی کلامه مع کثرة استدلاله وتوسّعه ومعرفته الأدلة الشرعیة أنّه سمّی شیئاً منه مجازاً، ولا ذکر فی شیء من کتبه ذلک، لا فی الرسالة ولا فی غیرها. وحینئذ فمن اعتقد أنّ المجتهدین المشهورین وغیرهم من أئمة الإسلام وعلماء السلف قسّموا الکلام إلی حقیقة ومجاز، کما فعله طائفة من المتأخرین، کان ذلک من جهله وقلّة معرفته بکلام أئمة الدین وسلف المسلمین(۱)

الجواب

أهل الحدیث یقرّون بالمجاز

أمّا أهل الحدیث فهذا ابن‌حجر یوضّح رأی البخاری فی باب من توضّأ فی الجنابة، قال:

والذی یظهر لی أنّ البخاری حمل قوله: (ثمّ غسل جسده) علی المجاز، أی: ما بقی، بعدما تقدّم ذکره، ودلیل ذلک، قوله بعد (فغسل رجلیه) ؛ إذ لو کان قوله: غسل جسده محمولاً علی عمومه، لم یحتج لغسل رجلیه ثانیاً؛ لأنّ غسلهما کان یدخل فی العموم، وهذا أشبه بتصرّفات البخاری، إذ من شأنه الاعتناء بالأخفی أکثر من الأجلی. .(۲)

إذن فالبخاری وهو إمام المحدّثین یؤمن بالمجاز الذی هو قسیم الحقیقة، و ابن‌حجر العسقلانی هو الخبیر بما یحویه صحیح البخاری من

۱- مجموع الفتاوی، ج ۲۰، ص ۴۰۳.

۲- فتح الباری، ج ۱، ص ۳۲۸.

ص:۲۰۷

ألفاظ، وقد أبان عن رأيه بهذا الأمر.

وقال النووی (ت /۶۷۶ه) فی روضة الطالبین فی بحث العقود صیغ الطلاق بعد أن نقل قول الرافعی، قال:

والأولی أن یؤخذ معنی مشترک بین الحقیقة والمجاز جمیعاً، فیقال: إذا نوی أن لایسعی فی تحقیق ذلک الفعل، حنث بمباشرته، وبالأمر به؛ لشمول المعنی، وإرادة هذا المعنی، إرادة المجاز فقط.

قلت: هذا الذی ذکره الرافعی حسن، والأوّل صحیح علی مذهب الشافعی، وجمهور أصحابنا المتقدّمین فی جواز إرادة الحقیقة والمجاز بلفظ واحد، والله أعلم(۱)

إذن فالنووی وإن کان من علماء القرن السادس إلّا أنّه یعترف أنّ جمهور الأصحاب المتقدّمین یعترفون بإرادة الحقیقة والمجاز معاً فی الألفاظ.

وسنحیل الکلام إلی النقطة التالیة عن قوله: إنّ المجاز جاء بعد القرون الثلاثة، وسننقل بالتفصیل أقوال الأئمة المتقدّمین فی هذا الأمر، ولعل النووی یقصدهم.

علماء التفسیر استعملوا المجاز

اشارة

وهم فی ضمن المائة الثانیة والثالثة:

۱- الحارث بن أسد المحاسبی (ت / ۲۴۳ه)

یُذکر المجاز ویطلق علیه (الإضمار) ، قال:

۱- روضة الطالبین، ج ۸، صص ۴۳ و۴۴.

ص:٢٠٨

من ذلك قوله: (وَ أُشْرِبُوا فِی قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ) وإنّما هو حبّ العجل. وقوله: (وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ) أى: أهل القرية، وقولهم «واسأل العير» ، أى: أصحاب العير (١)

٢- الطبرى (ت /٣١٠ه)

يعتبر تفسير الطبرى عند ابن‌تيمية من التفاسير المعوّل والمعتمد عليها، بل وله لسان صدق فی الإسلام، وهذه شهادة تعطی الطبری وثاقة فی أقواله ويعدّ كلامه حجّة -لاسيما على ابن‌تيمية - قال:

باتّفاق أهل النقل من أئمة أهل التفسير، الذين ينقلونها بالأسانيد المعروفة كتفسير ابن‌جريج، وسعيد بن أبی‌عروبة. . وابن‌جرير الطبرى وابن أبی‌حاتم، وغيرهم من العلماء الأكابر الـذين لهم فی الإسـلام لسان صـدق، وتفاسيـرهم متضـمّنة للمنقولات التی يعتمـد عليها فی التفسير(٢)

قال الطبرى فی جامع البيان فی تعقيبه على قول الضحاك فی تفسير قوله تعالى: (وَجَعَلَ الْقَمَرَ فيهِنَّ نُورًا) :

وكـان بعض أهل العربيـة من أهل البصـرة يقول: إنّما قيل: (وَ جَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُوراً) على المجاز، كما يقال: أتيت بنی‌تميم، وإنّما أتى بعضهم. .(٣)

ثمّ يتعرّض لقوله تعالى: (وَ اللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَباتاً) ويفسّرها بالمجاز، أى: أن الله أنشأكم من تراب الأرض.

فالطبرى يستشـهد بعلماء العربية للوصول إلى المعنى الصحيح لفهم الآية، وهو بالطبع لا يحيد عنهم والقرآن نزل بلغة العرب، فلابدّ من إخضاع

١- فهم القرآن ومعانيه، ج ١، ص ٢٥٩.

٢- منهاج السنّة، ج ٧، صص ١٧٨و ١٧٩.

٣- جامع البيان، ج ٢٩، ص ١٢٠.

ص:۲۰۹

معانيه لهذه اللغة، وهى واسعة تحوى أصناف البلاغة والبيان والفصاحة والكناية والمجاز والبديع وغيره.

۳- النحاس (ت / ۳۳۸هـ)

وقال جلّ وعز: (بَلْ إِيَّاهُ تَـدْعُونَ فَيَكْشِفُ ما تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شاءَ) هذا مجاز، والمعنى: فيكشف الضـر الذى من أجله دعوتموه وهو مثل (وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ) فى المجاز(۱)

۴- الجصاص (ت/ ۳۷۰هـ)

قال فى تفسير قوله تعالى: (قالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً) :

الهبة: تمليك الشـىء من غير ثمن، ويقولون: قد تواهبوا الأمر بينهم، وسـمّى الله تعالى ذلك هبة على وجه المجاز؛ لأنّه لم تكن هناك هبة على الحقيقة. .(۲)

علماء اللغة استعملوا المجاز فى أدبياتهم

اشارة

أمّا علماء اللغة والعربية الذين أنكر عليهم ابن‌تيمية، فننقل بعض منهم ممن قالوا بالمجاز:

۱- سيبويه (ت/ ۱۸۰هـ)

(۳)

(

إنّ سيبويه تعرّض للمجاز بصورة واضحة وكان يطلق عليه اسم (السعة)

۱- معانى القرآن، ج ۲، ص ۴۲۳.

۲- أحكام القرآن، ج ۲، ص ۱۵.

۳- هو: «عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثى بالولاء، أبوبشـر، الملقّب سـيبويه: إمام النحاة، وأوّل من بسط علم النحو. ولد فى إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد ففاقه. وصنّف كتابه المسمّى كتاب سيبويه فى النحو، لم يصنع قبله ولا بعده مثله» . الأعلام، ج ۵، ص ۸۱. قال ابن‌تيمية «فكتاب سيبويه مثلاً مما لا يقدر على مثله عامّة الخلق» . النبوات، ج ۱ ص۱۵.

ص:۲۱۰

أو (التوسّع) ، ولكن ابن تيمية غفل أو تغافل عن هذا المعنى، فى حين أنّ هذا المصطلح قد تداوله أكثر علماء اللغة والمفسّرين كما مرّ.

قال سيبويه فى المجاز:

ومما جاء على اتّساع الكلام والاختصارِ قوله تعالى جدّه: (وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِى كُنَّا فِيها وَ الْعِيرَ الَّتِى أَقْبَلْنا فِيها) إنّما يريد فاختصَرَ، وعَملَ الفعلُ فى القرية كما كان عاملاً فى الأَهْل لو كان ها هنا.

ومثله: (بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ) وإنّما المعنى بل مَكْرُكُم فى الليل والنهار.

وقال عزّوجلّ: (وَ لكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ) وإنّما هو ولكنّ البِرَّ برُّ من آمن بالله واليوم الآخِر(۱)

لذا نجد أنّ الشاطبى يقول:

إنّ سيبويه وإن تكلّم فى النحو، فقد نبّه فى كلامه على مقاصد العرب وأنحاء تصرّفاتها فى ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أنّ الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ونحو ذلك، بل هو يبيّن فى كلّ باب ما يليق به حتّى أنّه احتوى على علم المعانى والبيان ووجوه تصرّفات الألفاظ والمعانى(۲)

وهذا فيه إشارة واضحة أنّ سيبويه قد استخدم البلاغة والفصاحة بكلّ أنحائها وأقسامها، ومنها المجاز.

ومما يدلنا على أنّ هذا (التوسّع) عند سيبويه هو (المجاز) أنّ هذه الشواهد والأمثلة هى عينها الموجودة فى كتب البلاغة، وكذلك علمنا أنّ هذا مجاز من واقع مَن سمّى المجاز بعد ذلك من علماء الإسلام فى كتبهم،

۱- كتاب سيبويه، ج ۱، ص ۲۱۲.

۲- الموافقات، ج ۴، ص ۱۱۶.

ص:۲۱۱

وهم كثير لا ـ يحصيهم العد، فإنّهم عندما يتعرّضون لأساليب المجاز يطلقون عليه: (توسّع ومجاز) ، وقد وقع هذا المعنى لأكثر من ثلاثين موضعاً من كتب العلماء يقولون: (هذا توسّع ومجاز) ، وهذا دليل على أنّ المجاز الذى سمّاه سيبويه توسّعاً هو المجاز، وهذا الذى يقولون: إنّه توسّع ومجاز، هو من قبيل عطف التفسير، أو هو من قبيل العطف بالمرادف (۱)

۲- الأخفش (ت/۲۱۵ه)

(۲)

(

وهو ذلك العالم النحوى المخضرم فى اللغة وأحد أئمتها، قال فى تفسير قوله تعالى: (ثُمَّ اسْتَوَى إلى السَّمَآءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) :

هذا باب من المجاز. . وهو إنّما ذكر سماء واحدة، فهذا لأنّ ذكر (السماء) قد دلَّ عليهن كلّهنّ (۳)

۳- أبوالحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت/ ۳۹۰ه)

قال فى كتابه (الصاحبى فى فقه اللغة) ، باب سنن العرب فى حقائق الكلام والمجاز:

نقول فى معنى الحقيقة والمجاز: إنّ الحقيقة - من قولنا حقّ الشىء إذا وجب، واشتقاقه من الشىء المحقَّق وهو المحكم، تقول: ثوب محقَّق

۱- أُنظر: عبدالمحسن بن عبدالعزيز العسكر: فى محاضرة له بعنوان المجاز فى اللغة والقرآن : www. alquran. org. sa

۲- قال ابن خلكان: «أبوالحسن سعيد بن مسعدة المجاشعى بالولاء النحوى البلخى المعروف بالأخفش الأوسط. أحد نحاة البصرة. . . من أئمة العربية، وأخذ النحو عن سيبويه وكان أكبر منه، وكان يقول: ما وضع سيبويه فى كتابه شيئاً إلا وعرضه علىّ، وكان يرى أنه أعلم به منى وأنا اليوم أعلم به منه» . وفيات الأعيان، ج ۲، صص ۳۸۱ و ۳۸۲.

۳- معانى القرآن، ج ۱، ص ۶۱

ص:۲۱۲

النسخ، أی: محکمه. قال الشاعر:

تسربلْ جِلد وجهِ أبیک إنّاَ t کفیناک المحقَّقة الرقاقا

وهـذا جنس من الکلامـ یُصـدِّق بعضُه بعضـاً من قولنـا: حَقٌّ وحقیقـة. ونصُّ الحِقـاق. فالحقیقـة: الکلام الموضوع موضِعَه الـذی لیس باسـتعارة ولاـ تمثیـل، ولاـ تقـدیم فیه ولاتـأخیر، کقول القائـل: أحمـد الله علی نِعَمِهِ وإحسـانه. وهـذا أکثر الکلام، قال الله جلّ ثناؤه: (وَالَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَیْکَ وَ ما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ یُوقِنُونَ) وأکثر ما یأتی من الآی علی هذا، ومثله فی شعر العرب:

لَمالُ المرءِ یُصْلِحهُ فیغْنی مفاقِرَه أعَفُّ من القُنوعِ

وأمّـا المجـاز فمأخوذ من جاز یجوز إذا اسـتن ماضـیاً تقول: جاز بنا فلان، وجاز علینا فارِس، هـذا هو الأصل، ثمّ تقول: یجوز أن تفعلَ کـذا أی: ینفـذ ولا یرد ولا یمنع، وتقول: عنـدنا دراهم واضـح وزانه، وأخری تجوز جواز الوازنة، أی: أنّ هذه وإن لم تکن وازِنة فهی تجوز مجازهـا وجوازهـا لِقربِهـا منها، فهـذا تأویل قولنا: مجاز، أی: أنّ الکلام الحقیقی یمضـی لسـننه لایعترض علیه، وقـد یکون غیره یجوز جوازه لقربه منه إلّا أنّ فیه تشبیه واسـتعارة (۱). وواضح أنّ الصـحابی قسّم الکلام إلی حقیقة ومجاز، واستشهد بالآیات القرآنیة واللغة والشعر لإثبات هذه الحقیقة.

دعوی أنّ الشافعی لم یقسّم الکلام إلی حقیقة ومجاز باطلة

وأمّا قول ابن تیمیة أنّ الشافعی:

أوّل من عرف أنّه جرد الکلام فی أصول الفقه هو الشافعی وهو لم یقسّم

۱- الصاحبی فی فقه اللغة، ج ۱، ص ۴۹.

ص:۲۱۳

الكلام إلى حقيقة ومجاز، بل لا يعرف فى كلامه مع كثرة استدلاله وتوسّعه(۱)

نقول: ربما صدق ابن تيمية أنّ الشافعى لم يستخدم المجاز كمصطلح، ولكن مضمون هذا المصطلح ردّده الشافعى فى أكثر من مكان فى كتابه الرسالة، فليس بالضرورة أنّ الشافعى وغيره من علماء سبقوه أو تقدّموا عليه أن يستخدموا هذه المصطلحات، بل يكفيهم المعنى المضمونى، وهو يؤدّى الغرض الذى يقصده أو يحكيه هؤلاء الأئمة.

ومن ضمن النصوص التى ذكرها الشافعى التى تدل على إيمانه بالمجاز وإقراره به، قال فى البيان الخامس:

خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتّساع لسانها، وأنّ فطرته أن يخاطب بالشىء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر ويستغنى بأوّل هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهر يعرف فى سياقه أنّه يراد به غير ظاهره، فكلّ هذا موجود علمه فى أوّل الكلام أو وسطه أو آخره. . وتكلّم بالشىء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ كما تعرف الإشارة، ثمّ يكون هذا عندها من أعلى كلامها لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها (۲)

والشافعى فى هذا النص يؤكّد على أنّ الخطاب القرآنى جاء للعرب ليناغم فطرتهم ولغتهم، وهذه اللغة غنيّة ومتّسعة لكثرة معانيها، فهناك العام

۱- مجموع الفتاوى، ج ۲۰، ص ۴۰۳.

۲- الرسالة، صص ۵۱ و۵۲.

ص:٢١٤

وهناك الخاص، وهناك قد تكون ظواهر لا نحملها على المعنى المتبادر منها، بل لابدّ من حملها على معنى آخر ينسجم مع الفطرة، وهناك سياقات فى الكلام لابدّ من إدراكها قبل أن نحكم على ظواهر الكلام.

تطبيقات الإمام الشافعى للمجاز

ثمّ طبّق الإمام الشافعى كلامه المتقدّم بأنّ الخطاب الإلهى للعرب جاء بلسانها، وكان مما تعرف من معانيها اتّساع لسانها (أى: المجاز) ، فقال:

قال الله تبارك وتعالى وهو يحكى قول إخوة يوسف لأبيهم: (وَما شَهِدْنا إِلَّا بِما عَلِمْنا وَما كُنَّا لِلْغَيْبِ حافِظِينَ * وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِى كُنَّا فِيها وَالْعِيرَ الَّتِى أَقْبَلْنا فِيها وَإِنَّا لَصادِقُونَ) (يوسف: ٨١ و٨٢) . فهذه الآية فى مثل معنى الآيات قبلها لاتختلف عند أهل العلم باللسان أنّهم إنّما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير؛ لأنّ القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم(١)

ففى هذا المقطع يعطى دلالة واضحة على إفادة المجاز من خلال القرينة التى نصبها، فصدق إخوة يوسف إنّما يتحقق بسؤال أهل القرية لا نفس القرية أو العير.

الزركشى يرى صراحة استخدام المجاز عند الشافعى

وكذلك نص الزركشى - وهو الأعلم بنصوص الشافعى من ابن‌تيمية- فى كتابه البحر المحيط فى أصول الفقه، على أنّ الشافعى فى كتابه الأم استخدم لفظ المجاز فى فصل خطاب الوضع لمباحث الألفاظ الشرعية، كالصلاة والصوم.

١- الرسالة، ص ۶۴.

ص:۲۱۵

قال:

ونص الشافعی فی الأم صریح فی أنّها مجازات لغویة، قاله ابن‌اللبان فی ترتیب الأم (۱)

أحمد محمود شاكر

(۲)

(

يستظهر أنّ الشافعی استعمل المجاز

وکذلک نجد الشیخ أحمد محمود شاکر فی تحقیقه علی کتاب الرسالة یستشهد فی بعض النصوص أنّ الشافعی أقرّ المجاز، قال معقّباً علی قول الشافعی: (فلمّا خرج رسول الله فی هذه الأصناف المأکولة. .) :

خرج بالخاء المعجمة والراء والجیم، من الخروج، وهذا المعنی مجاز طریف، فإنّ الفعل لا یتعدّی بنفسه، وإنّما یعدّی بالحرف أو الهمزة أو التضعیف، فقالوا فیه من المجاز: خرج فلان علمه؛ إذا جعله ضروباً یخالف بعضه بعضاً. کما هو نص اللسان، وکما نص الزمخشری فی الأساس علی أنّه مجاز، فیظهر لی أنّ الشافعی استعمل نفس المجاز، ولکن بتعدیة الفعل بالحرف لا بالتضعیف، وهذا توجیه جیّد عندی (۳)

إذن فدعوی ابن‌تیمیة لا تثبت أمام ما قدّمناه من نصوص تثبت أنّ الشافعی قد تکلّم بالمجاز فی مقابل الحقیقة.

۱- البحر المحیط فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۵۲۲.

۲- هو «أحمد بن محمّد شاکر بن أحمد بن عبدالقادر، . . عالم بالحدیث والتفسیر، مصری. مولده ووفاته فی القاهرة. وأبواه من بلاد جرجا بصعید مصر. . . عیّن فی بعض الوظائف القضائیة. ثمّ کان قاضیاً إلی سنة ۱۹۵۱ ورئیساً للمحکمة الشرعیة العلیا، وأحیل إلی المعاش فانقطع للتألیف والنشر إلی أن توفی. أعظم أعماله شرح مسند الإمام أحمد بن حنبل خمسة عشر جزءاً منه، و عمدة التفسیر أربعة أجزاء منه، فی اختصار تفسیر ابن‌کثیر. ومن کتبه نظام الطلاق فی الإسلام لم یتقیّد فیه بمذهب. . .» . الأعلام، ج ۱، ص۲۵۳.

۳- الرسالة: هامش، ص ۵۲۳.

ص:۲۱۶

۲- تقسیم الکلام إلی حقیقة ومجاز جاء بعد انقضاء القرون الثلاثة

اشارة

ودعواه الثانیة لإبطال المجاز، هو قوله:

هذا التقسیم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم یتکلّم به أحد من الصحابة ولا التابعین لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورین فی العلم کمالک والثوری والأوزاعی وأبی‌حنیفة والشافعی(۱)

الجواب

أمّا قوله: «إنّ هذا التقسیم لم یتکلّم به أحد من الصحابة ولا التابعین. . .» فمن الطبیعی أن تتأخّر بعض المصطلحات عن الموضوع نفسه، لاسیما أنّ التدوین قد تأخّر ومنع ردحاً من الزمن، وبعد التدوین قد تبرز بعض المصطلحات تؤسس لما مضی من أقوال الصحابة، أو تعطی مضموناً قولیاً لما صدر عنهم، ولو نظرنا إلی مصطلحات الیوم نجدها تختلف عما أُلِّفَ فی زمن الصحابة أو التابعین وهذا أمر طبیعی؛ ولکن هذا لایعنی عدم وجود المجاز أو غیره فی ذلک الزمان، فقد استخدم المجاز الصحابی ابن‌عباس والتابعین مجاهد وقتادة وغیرهم، کما سیأتی تفصیله فی بحث تأویل السلف والخلف.

الدکتور العسکر

(۲)

(

یردّ دعوی أنّ المجاز جاء بعد القرون الثلاثة

وللأستاذ الدکتور عبدالمحسن العسکر کلمة رائعة تسقط ما أورده ابن‌تیمیة فی ادّعائه، الذی نعتقد أنّه یخلو من الدقّة والموضوعیة، حیث قال:

وفی القرن الثانی هذا - الذی هو بدایة عهد التصنیف - وجدنا المجاز

۱- مجموع الفتاوی، ج ۷، ص ۸۸.

۲- عضو الجمعیة والأستاذ المشارک فی قسم البلاغة والنقد والأدب الإسلامی بکلیة اللغة العربیة بجامعة محمّد بن سعود الإسلامیة. ولأهمیة هذه المحاضرة فی إلقاء الحجّة، نقلنا شطراً منها.

ص:۲۱۷

مبثوثاً فى كتابات العلماء يسمّونه (توسّعاً) ، ويسمّونه (استعارة) ، فممن سمّاه توسّعاً الشافعى (رحمه‌الله) فى كتابه الرسالة، فإنّه ذكر جملة من أساليب المجاز وقال: هذا على سَعة اللسان العربى، وممن سمّى المجاز فى عصر سيبويه استعارةً: أبوعمرو بن العلاء (ت ۱۵۴ ه-) ؛ فإنّه (رحمه‌الله) قد سمّى المجاز استعارةً، ونقل له شواهد على ذلك ابنُ‌رشيق فى (العمدة) .

وممن سمّى المجاز استعارة من أهل القرن الثانى: أبوعبيدة معمر بن المثنى فى كتابه شرح النقائض، والأخفش (ت ۲۱۵ه) فى معانى القرآن، فإنّه فى كتابه جاء عند قول الله -جلّ‌وعلا -: (ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ فَسَوَّاهُنَّ) ، قال: هذا من المجاز؛ حيث عبّر بالمفرد عن الكلّ فى قوله: (السَّماءِ) ؛ فإنّ السماء عنده مفرد، بدليل قوله: (فَسَوَّاهُنَّ) ، قال: ومن أهل العلم من قال: إنّ هذا جنس. والذى يهمّنا هنا أنّه سمّى (المجاز) .

وممن سمّى (المجاز) - أيضاً - فى ذلك العصر: أبوعبيدة معمر بن المثنى، ولنا معه سبح طويل، أبوعبيدة سمّى كتابه مجاز القرآن.

الشاعر أبوتمام من كبار شعراء العربية، ويمكن [أن] يأتى فى المرتبة الثانية بعد المتنبى، له بيت يقول فيه:

لقد تركتنى كأسُها وحقيقتى t مَجازٌ وصُبحُ مِن يقينىَ كالظنِّ

فأورد المجاز فى مقابل الحقيقة.

الشاعر أبوتمام (ت/ ۲۳۲ه) وولد سنة ثمانين ومائة، فورود هذا المصطلح على لسانه مما يدلل على أنّ هذا المجاز بمعناه الاصطلاحى كان معروفاً إذ ذاك، ولا يمكن أن يقال: هو الذى ابتكره؛ لأنّ الشعراء ليسوا ممن يضعون المصطلحات، هذا فى القرن الثانى، وأبوتمام عاش طائفة من القرن الثالث.

ص:۲۱۸

لا ـ نکاد نأتی إلی القرن الثالث حتّی نجد المجاز مشتهراً بمعناه الاصطلاحی الذی هو یقابل الحقیقة عند العلماء، فبحثوه وتردد فی ساحات العلم.

منهم: ابن‌قتیبة (ت/ ۲۷۶ه) عرض فی کتابه (تأویل المشکل) باباً سمّاه (القول فی المجاز) ثمّ تکلّم عمّن یطعن فی القرآن بالمجاز، ثمّ تکلّم أیضاً علی الذین یردّون علی مَن نفی المجاز وناقشهم نقاشاً کثیراً، وابن‌قتیبة یُعدّ أوّل رجل بوّب للمجاز التبویب الاصطلاحی المعروف عند المجازیین.

هنالک أیضاً شیخه الجاحظ (ت/ ۲۵۵ه) ، له کتابات فی المجاز منتشرة فی (الحیوان) ، فتناوله وسمّاه (المجاز) ، والجاحظ معدود فی طائفة الأدباء. وابن‌قتیبة إلی اللغویین أقرب منه إلی غیرهم.

وکذلک ممن عرض للمجاز من أهل القرن الثالث: الدارمی فی کتابه (النقض علی بشر المریسی) ؛ فإنّه عرض للمجاز فی صفحات متعددة من کتابه، وهو معدود فی علماء الإسلام الکبار.

والبخاری (ت/ ۲۵۶ه) (رحمه‌الله) فی کتابه (خلق أفعال العباد) تکلّم عن المجاز فی مقابل لفظ (الحقیقة) .

وهذا الإیراد للمجاز بمعناه الاصطلاحی فی هذه البیئات المختلفة؛ الأدباء، واللغویون، والمحدّثون، وعلماء الشریعة یدل علی أنّه کان مشهوراً فی القرن الثالث، لاسیما فی المنتصف الأوّل منه.

أمّا ما بعد هذا القرن الثالث فإنّ المجاز قد اشتهر واستفاض الحدیث فیه وتناوله کثیرون، وجاء بعد ذلک عبدالقاهر الجرجانی وأصّله تأصیلاً فی کتابه (أسرار البلاغة) .

ص:۲۱۹

بقی من أهل العلم من یسمّی المجاز (استعارة) ، کما تجدونه عند الأزهری فی (تهذیباللغة) ، ومنهم من یسمّی المجاز توسّعاً، فالمجاز قد اشتهر فی القرن الثالث فی المنتصف الأوّل منه ۱.

وأمّا المجاز العقلی وانتشاره فی القرآن فیوحی بأصالة کنهه البلاغی دون ریب فی نص هو أرقی النصوص العربیة علی الإطلاق، وهو وإن کان متعلّقاً بالإسناد الجملی لابألفاظ مجردة، ولکن لابدّ من قرینة تدلنا علی إرادة الاستعمال المجازی دون الحقیقی، وقد قسّموا هذه القرینة الدالة علی ذلک إلی:

۱ - قرینة لفظیة، وتستفاد من إطلاق اللفظ فتدرک بها موضع المجاز باعتبارات لفظیة تنطق بها الکلمات، حتّی أنّک بعد التحقیق لا یخامرک شک فی إرادة المجاز، وأمثلة ذلک کثیرة فی القرآن الکریم:

أ - قوله تعالی: (وَقِیلَ یَا أَرْضُ ابْلَعِی مَاءَکِ وَیَا سَمَاءُ أَقْلِعِی) (هود: ۴۴) .

لقد عبّر سبحانه وتعالی عن إرادته فی الکینونة المطلقة، علی سبیل المجاز ب- «قیل» وإنّما هی أمر کائن لا محالة، وکانت قرینة هذا المجاز خطاب من لا یعقل، وهو الجماد الذی لا یخاطب «یا أرض» و «یا سماء» ؛ إذ هو لیس مما یعی الخطاب، أو یدرک الأمثال، فکان ذلک قرینة لفظیة فی دلالة هذا المجاز العقلی.

ولک أن تقول: إنّ الله قادر علی أن یخاطب الجماد، ویجیب ذلک

۱) محاضرة له بعنوان (المجاز فی اللغة والقرآن) : www. alquran. org. sa. وروح هذا البحث هو الردّ علی ابن تیمیة وأتباعه، وقد أخذت هذه المحاضرة صداها فی المنتدیات العلمیة سواء علی شبکة الإنترنیت أو المحافل العلمیة؛ بحیث أعیت من ینتصر لابن تیمیة وحار جواباً فی الردّ علیه، وما وقع من کتابات لاتعدو کونها ردود لا- ترقی إلی مستوی یعتدّ به من الناحیة العلمیة والموضوعیة.

ص:۲۲۰

الجماد، فيكون ذلك على سبيل الحقيقة، وحتّى لو حصل هذا على سبيل الإعجاز، فلا مانع منه، ويبقى المدرك مجازياً؛ لأنّه فى العموم خطاب لمن لا يعقل ولا يجيب ولا يسمع ولا يتكلّم، وإن سمع وأجاب وامتثل على سبيل الإعجاز.

ب - وفى قوله تعالى: (فَوَجَدَا فيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا) (الكهف: ۷۷) .

وهنا يتجلّى المجاز العقلى مستشرفاً؛ إذ الجدار ليس كائناً ذا إرادة، ولاهو بمريد شأن من يريد فى الفعل أو الترك، ولكنه البُعد المجازى الذى وهب الحياة للجماد، وأشاع الحسّ فى الكائنات، وكذلك التعبير الموحى الذى أضفى صفة من يصدر عنه الفعل على من لا يصدر عنه الفعل، وحقيقة من يريد على من لا يريد فى الأصل. وكانت قرينة هذا المجاز إرادة هذا الجماد وهو لا يريد(۱)

إذن كلام ابن‌تيمية نعتقد أنّه يتهاوى أمام هذه الأدلة الناصعة التى تأبى قبول فرضية عدم وجود المجاز، فأهل اللسان والأدب والحديث والفقه كلّها ترفض هذا المنطق التيمى الذى لا ينسجم مع الإطار العام للغة، لاسيما وأنّ القرآن هو المنبع الأساس لهذه الموارد.

فالمجاز يُعدّ من البلاغة التى أسسها القرآن الكريم وتجلّت فى آياته الكريمة بشكل كبير، والمجتمع العربى كان مغرماً بهذه اللغة وما تحويه من إبداع وتصوير وكناية وبديع، والقرآن نزل عليهم بلغتهم التى يتعاملون بها وبكلّ مفرداتها ومعانيها.

۱- أُنظر: الدكتور محمّدحسين على الصغير، مجاز القرآن، صص ۱۲۵- ۱۶۲.

ص:۲۲۱

أئمة المذاهب يعترفون بالمجاز

قال ابن تيمية: «وأمّا سائر الأئمة فلم يقل أحد منهم ولا ـ من قدماء أصحاب أحمد أنّ فی القرآن مجازاً لا مالك ولا الشافعی ولا أبوحنيفة»(۱)

وللوقوف أكثر علی آراء أئمة المذاهب وتأويلهم للنصوص التی لابدّ فيها من إعمال العقل - وحتّی نهدم ونفنّد تماماً هذا الرأی الذی لا يستقيم مع مذهب وفكر كبار علماء أهل السنّة - نذكر جملة من آرائهم التی تدل علی إقرارهم بالمجاز.

الإمام أبوحنيفة النعمان بن ثابت (ت / ۱۵۰ه)

نعتقد أنّ أباحنيفة هو أوّل من أقرّ المجاز، وقد سبق الجاحظ (۲)فی تسمية المجاز كونه استعارة، وقد نقل عنه ذلك بعض علماء الأحناف.

قال السرخسی فی المبسوط:

لكن أبوحنيفة رحمه الله تعالی يقول المجاز خلف عن الحقيقة فی التكلّم لا فی الحكم؛ لأنّه تصرّف من المتكلّم فی إقامة كلام مقام كلام. .(۳)

وقال أبوبكر الكاشانی فی بدائع الصنائع:

ولأبی‌حنيفة استعمال أرباب أهل اللغة وأهل اللسان فی الجموع. . . والاسم متی كان ثابتاً لشیء فی حالين، كان أثبت مما هو اسم له فی حال دون حال، بل يكون نازلاً من الأوّل منزلة المجاز من الحقيقة(۴)

۱- مجموع الفتاوی، ج ۷، ص ۸۹.

۲- كثيراً ما يردد البلاغيون والأدباء أنّ الجاحظ هو أوّل من قال بالمجاز، وهذا خطأ، فالإمام أبوحنيفة هو أوّل من أقرّه كما تقدّم.

۳- المبسوط، ج ۷، ص ۶۸.

۴- بدائع الصنائع، ج ۳، ص۵۱.

ص:٢٢٢

الإمام مالک بن أنس (ت / ١٧٩ه)

قال ابن‌عبدالبر، نقلاً عن مالک بن أنس:

إنّه سئل عن الحدیث: (إنّ الله ینزل فی اللیل إلی سماء الدنیا) ، فقال مالک: یتنزّل أمره، وقد یحتمل أن یکون کما قال مالک (رحمه‌الله) ، علی معنی أنّه تتنزّل رحمته وقضاؤه بالعفو والاستجابة وذلک من أمره(١)

وواضح أنّه یقر المجاز فی تفسیر هذه الآیة وابن عبدالبر یقوّی هذا الاحتمال، فهو الأقرب للحقیقة فی نظره.

الإمام الشافعی (ت / ٢٠٤ه)

تقدّم الکلام فیه مفصّلاً، وذکرنا نصوصاً من کتابه الرسالة علی إیمانه بالمجاز، مثلاً قد جاء فی تفسیره (وَسْئَلِ الْقَرْیَةَ) قال:

فهذه الآیة فی مثل معنی الآیات قبلها لا تختلف عند أهل العلم باللسان أنّهم إنّما یخاطبون إیاهم بمسألة أهل القریة وأهل العیر؛ لأنّ القریة والعیر لاینبئان عن صدقهم. وهذا دلیل واضح علی إیمانه بالمجاز. وکذلک نقلنا قول الأستاذ المحقق أحمد محمود شاکر والزرکشی، فراجع.

الإمام أحمد بن حنبل (ت / ٢٤١ه)

أمّا الإمام أحمد، فقد نقل ابن‌تیمیة عنه أنّه یقول بالمجاز، ولکن عاد وأوّل قول أحمد بن حنبل بأنّه مجاز لغوی ولیس المجاز فی

١- التمهید، ج ٧، صص ١٤٣و ١٤٤.

ص:۲۲۳

قبال الحقیقة.

قال ابن تیمیة:

ولم یتکلّم بلفظ الحقیقة والمجاز، وکذلک سائر الأئمة لم یوجد لفظ المجاز فی کلام أحد منهم إلّا فی کلام أحمد بن حنبل، فإنّه قال فی کتاب الردّ علی الجهمیة فی قوله: إنّا ونحن، ونحو ذلک فی القرآن، هذا من مجاز اللغة، یقول الرجل: إنّا سنعطیک، إنّا سنفعل. فذکر أنّ هذا مجاز اللغة(۱)

نقول: بما أنّ أحمد بن حنبل، قال فی ردّه علی الجهمیة (هذا مجاز من اللغة) فهو یؤمن أنّ فی اللغة مجازاً ولیس مراده اللغوی مطلقاً، لذا حین تعرّض لتفسیر قوله تعالی: (وَ جاءَ رَبُّکَ) قد أوّل الآیة بمجیء الثواب، ولیس المجیء الحسی المادی.

قال ابن کثیر فی البدایة والنهایة:

وروی البیهقی عن الحاکم عن أبی‌عمرو بن السماک عن حنبل، أنّ أحمد بن حنبل تأوّل قول الله تعالی: (وَ جاءَ رَبُّکَ) (الفجر: ۲۲) . أنّه جاء ثوابه، ثمّ قال البیهقی: وهذا إسناد لا غبار علیه(۲)

لکننا نجد الفکر الوهابی الیوم المتمثّل بنخبة من علمائهم کابن جبرین والدکتور الفوزان وابن‌عثیمین وغیرهم لم یستطیعوا أن یتحرروا من الذهنیة التیمیة الحسیة؛ لذا اعترضوا علی البیهقی.

۱- مجموع الفتاوی، ج ۷، صص ۸۸ و ۸۹.

۲- البدایة والنهایة، ج ۱۰، ص ۳۶۱.

ص:۲۲۴

الدكتور الفوزان

(۱)يعترض على البيهقى

قال الدكتور صالح الفوزان:

ما نسبه البيهقى إلى الإمام أحمد لم يثبت عنه، ولم يوثّقه من كتبه أو كتب بعض أصحابه، وذِكرُ البيهقيِ لذلك لا يُعتمد؛ لأنّ البيهقى (رحمه‌الله) عنده شيء من تأويل الصفات، فلا يُوثق بنقله فى هذا الباب؛ لأنّه ربما يتساهل فى النقل(۲)

اعتراض بارد

وهذا اعتراض بارد غريب، فلو عكسنا الأمر جدلاً، وقلنا: إنّ الإمام أحمد نقل عن البيهقى هذا الأمر فهل يُعدّ أحمد من المتساهلين؟ ثمّ لا يمكن أن تطّرد هـذه القاعدة (التشدد والتساهل) فى إسـقاط الأحاديث؛ إذ ربَّ متساهل هو متشدد والعكس صـحيح، فهذه القاعدة ليست معيـاراً ومناطاً فى القبول والرد، ثمّ إنّ هـذا النقـل جـاء على لسـان ابن كـثير وهو العـالم الخبير بالأحـاديث، فلو وجـد ضـعفاً فى الحديث لعلّق عليه أو خدشه.

ثمّ أين الفوزان من الإمام البيهقى؟ ! الذى وثّقه الذهبى وأطرى على كتبه ومنها الأسماء والصفات.

قال الذهبى:

الإمام الحافظ العلاّمة شيخ خراسان أبوبكر أحمد بن الحسين بن على بن

۱- عضو فى هيئـة كبار العلماء فى المملكـة العربيـة السـعوديـة، وعضو فى المجمع الفقهى بمكـة المكرمـة التابع للرابطـة، وعضو فى لجنـة الإشـراف على الـدعاة فى الحـج، إلى جانب عمله عضواً فى اللجنـة الدائمـة للبحوث العلميـة والإفتاء، يشـرف على الرسائل العلميـة فى درجتى الماجستير والدكتوراه. http: //www. alfawzan. ws

۲- تعقيبات على كتاب السلفيـة للبوطى، ص ۳۳.

ص:۲۲۵

موسی الخسروجردی البیهقی صاحب التصانیف. . وبورک له فی علمه، لحسن قصده وقوّة فهمه وحفظه، وعمل کتباً لم یسبق إلی تحریرها، منها: الأسماء والصفات(۱)

ثمّ ماذا یقول الدکتور الفوزان بتطبیق الإمام أحمد بن حنبل، المجاز عندما احتجّوا علیه یوم المناظرة؟

روی الخلاّل بسنده عن حنبل عن عمّه الإمام أحمد بن حنبل أنّه سمعه یقول: احتجّوا علیّ یوم المناظرة، فقالوا: (تجیء یوم القیامة سورة البقرة. .) الحدیث، قال: فقلت لهم: إنّما هو الثواب(۲)

وقال الذهبی فی تأویل أحمد بن حنبل لعظم آیة الکرسی:

قال أبوالحسن عبدالملک المیمونی: قال رجل لأبی‌عبدالله: ذهبت إلی خلف البزار أعظه، بلغنی أنّه حدّث بحدیث عن الأحوص عن عبدالله قال: (ما خلق الله شیئاً أعظم من آیة الکرسی. .) وذکر الحدیث، فقال أبوعبدالله [أی: أحمد بن حنبل]: ما کان ینبغی له أن یحدّث بهذا فی هذه الأیام -یرید زمن المحنة - والمتن: (ما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آیة الکرسی) .

وقد قال أحمد بن حنبل لمّا أوردوا علیه هذا یوم المحنة: إنّ الخلق واقع ها هنا علی السماء والأرض وهذه الأشیاء، لا علی القرآن(۳)

وقد علّق الذهبی علی ذلک: «قلت: کذا ینبغی للمحدّث أن لا یشهر

۱- تذکرة الحفاظ، ج ۳، ص ۱۱۳۲،

۲- صحیح شرح العقیدة الطحاویة، ص ۱۵۸.

۳- سیر أعلام النبلاء، ج ۱۰، ص ۵۷۸.

ص:۲۲۶

الأحاديث التی يتشبث بظاهرها أعداء السنن من الجهمية»(۱)

فالإمام أحمد أوّل هذا النص، ولم يحمله على الظاهر، وأرجع الخلق إلی السماء والأرض.

أضف إلی ذلک أنّ ابن تيمية نفسه قد اعترف أنّ من أصحاب أحمد من احتجّ على مذهبه بالقول بالمجاز.

قال فی مجموع الفتاوی:

وبهذا احتجّ على مذهبه من أصحابه (أی: أحمد بن حنبل) من قال:

إنّ فی القرآن مجازاً، كالقاضی أبی‌يعلی، وابن‌عقيل، وأبی‌الخطاب وغيرهم (۲)

إذن من جميع ما تقدّم: نعتقد أنّ ابن تيمية غالی فی نفی المجاز، ولم‌يوفّق فی هذا التأسيس؛ لأنّنا أثبتنا بما لا يقبل الشك بطلان هذه النظرية؛ لأنّ اللغويين والفقهاء وأئمة المذاهب أثبتوا المجاز والاستعارة، بل يكاد يكون الإيمان بهذا الشیء من الأمور الفطرية، كما قدمنا سابقاً، ويُعدّ إنكاره إنكاراً للبديهة ومسلّمات الفطرة والعقل.

المتشابه والتأويل

لاشک أنّ هناک ارتباطاً وتلازماً بين تأويل الآيات المتشابهات وبين التوحيد الصفاتی؛ وهذا ما أشار اليه الشيخ أبوزهرة قائلاً:

الكلام فی تأويل المتشابه له اتّصال وثيق بالكلام فی الصفات والوحدانية، فالكلام فی أحدهما يلازمه الكلام فی الآخر، والأساس فی

۱- سير أعلام النبلاء، ج ۱۰، ص ۵۷۸.

۲- مجموع الفتاوی، ج ۷، ص ۸۹.

ص:۲۲۷

هـذا الموضوع، هو أنّ كلمة متشابه قد وردت فى القرآن الكريم فى مقابل آيات محكمات، فقد قال الله تعالى: (هُوَ الَّذِیَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ) (آل‌عمران: ۷) . وأنّ جمهور المفسّرين على أنّ الآيات المتشابهات فى كتابه الكريم هى الآيات المتعلّقة بالصفات والأفعال المضافة إليه سبحانه، من مثل: (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) (الفتح:۱۰) . ومن مثل: (الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى) (النساء: ۱۷۱) . ومثل: (وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ) (طه: ۵)(۱)

رأى ابن‌تيمية فى ال-تأويل

ثمّ تعرّض أبوزهرة لرأى ابن‌تيمية الذى أخذ بظواهر الألفاظ ولم يصرفها عن ظاهرها، قال:

ويخوض ابن‌تيمية فى الموضوع على أساس وجهة نظره فى رأى السلف وهو أنّهم لم‌يتوقّفوا بل أخذوا بظواهرها فى الجملة غير باحثين عن الكيفية، وأنّ اتّباع الكيفية زيغ. . . وأنّ ابن‌تيمية بلا شك يختار كما ترى أنّ الصحابة يعملون معانى الآيات المتشابهات على ظاهرها ولا يسألون عن كيفها، كما لا يسألون عن حقيقة الذات الإلهية(۲)

نقول: إنّ التأويل بمفهومه العلمى الواسع لعب دوراً فى إثراء فهم النص الدينى، لاسيما فى الآيات المتشابهة؛ بحيث لا يمكن أن نجمد على ظاهر

۱- ابن‌تيمية آراؤه وفقهه، ص ۲۳۶.

۲- المصدر نفسه، صص ۲۳۶ - ۲۳۸.

ص:۲۲۸

النص بحجّة توقيفيته، أو أنّ ظاهره لا يقبل أن نصرفه إلى معنى آخر ينسجم مع روح القرآن أو السنّة الصحيحة.

من هنا نعتقد أنّ السلف قبل القرن الثالث والرابع الهجرى والخلف بعد هذه القرون قد أوّلوا بعض تلك النصوص المتشابهة وردّوها إلى محكماتها أو إلى ما يناسبها وفقاً لمعانى تلك الآيات المحكمات.

وممن سار على هذا النهج التأويلى الصحابى ابن‌عباس حبر الأمّة وسفيان الثورى وابن‌عيينة وابن‌جرير الطبرى وغيرهم، فحملوا تلك الألفاظ المتشابهة على معانى يقبلها العقل وتنسجم مع الفطرة واللغة، وتنزّه المولى جلّ شأنه عن كلّ حدّ وجهة وتشبيه وتمثيل.

ولكى يكون البحث واضحاً لابدّ أن نبيّن خمسة أموراً مهمّة، وهى كالتالى:

۱- التأويل فى اللغة والاصطلاح.

۲- نماذج من تأويل السلف والخلف.

۳- اضطراب علماء الفكر السلفى فى تأويل الصفات.

۴- ضوابط وشروط التأويل الصحيح.

۵- نظرية المفكّر الإسلامى السيّد محمّدباقر الصدر فى التأويل.

التأويل فى اللغة

قال الراغب الأصفهانى (ت/ ۵۰۲ه) :

التأويل من الأُول، أى: الرجوع إلى الأصل، ومنه الموئل للموضع الذى يرجع إليه، وذلك هو ردّ الشىء إلى الغاية المرادة منه علماً كان أو فعلًا، ففى العلم نحو: (وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ) ، وقوله تعالى: (هَلْ

ص:۲۲۹

يَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ) أى: بيانه، الذى هو غايته المقصودة منه(۱)

وقال ابن منظور: (ت / ۷۱۱ه) :

الأول: الرجوع، آل الشىء يؤول ومآلاً: رجع، وأوّل إليه الشىء: رَجَعَهُ. وألْتُ عن الشىء: ارتددت. يقال: طبخت النبيذ حتّى آل إلى الثلث أو الربع، أى: رجع، والأيِّل من الوحش: الوعل، قال الفارسى: سمّى بذلك لمآله إلى الجبل يتحصّن فيها. . وقوله عزّوجل: (وَ لَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ) ، أى: لم يكن معهم علم تأويله، وهذا دليل على أنّ علم التأويل ينبغى أن ينظر فيه(۲)

ثمّ قال:

والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلى إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، ومنه حديث عائشة رضى الله عنها: كان النبى (ص) يكثر أن يقول فى ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم وبحمدك يتأوّل القرآن، تعنى أنّه مأخوذ من قوله تعالى: (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ)(۳)

وأمّا الطبرى فى تفسيره جامع البيان فقد أعطى للتأويل معنى إضافى، لايختلف كثيراً عن المعنى اللغوى الأوّل، وهو بمعنى التفسير والمرجع والمصير، قال: وأمّا معنى التأويل فى كلام العرب: فإنّه التفسير والمرجع والمصير، . . وأصله من آل الشىء إلى كذا؛ إذا صار إليه ورجع يؤول أولاً، وأوّلته أنا: صيّرته إليه. وقد قيل: إنّ قوله: (وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلاً) أى: جزاء، وذلك أنّ الجزاء هو الذى آل إليه أمر القوم وصار إليه(۴)

۱- مفردات غريب القرآن، ص ۳۱.

۲- لسان العرب، ج ۱۱، ص ۳۳.

۳- المصدر نفسه.

۴- جامع البيان، ج ۳، صص ۲۵۰و ۲۵۱.

ص:۲۳۰

إذن فالتأویـل علی مسـتوی الدلالـة اللغویـة ترجع إلی الجـذر (آل) فـآل إلیه: رجع، وآل عنه: ارتـدّ، وهـذا المعنی لا ـ یتمّ إلاّ ـ بإدراک المعانی وفهم المقاصـد اللغویـة، فلا نسـتطیع أن نتوقّف علی ظاهر اللفظ إلاّ بعد الغور فی مقاصد اللغة ومعانیها، وإلاّ فلابدّ من التأویل لدلیل أو قرینة تصرف ظاهر اللفظ إلی معنی آخر، کما فی حدیث السیّدة عائشة الذی نقله ابن‌منظور.

التأویل فی الاصطلاح

قال العلاّمة برهان‌الدین اللقانی المالکی(۱)فی شرح جوهرة التوحید:

هو الحمل علی خلاف الظاهر مع بیان المعنی المراد، فالمراد أوّله تأویلاً مفصّلاً، بأن یکون فیه المعنی المراد کما هو مذهب الخلف. .

ثمّ قال: اتّفق السلف والخلف علی التأویل الإجمالی؛ لأنّهم یصرفون النص الموهوم عن ظاهره المحال علیه تعالی(۲)

وقال الشیخ مرعی بن یوسف المقدسی:

والتأویـل هو أن یراد باللفـظ مـا یخـالف ظـاهره، أو هو صـرف اللفـظ عن ظـاهره لمعنی آخر، وهو فی القرآن کثیر، ومن ذلک آیات الصفات المقدّسة، وهی من الآیات المتشابهات(۳)

۱- هو الإمام أبوالإمـداد برهان‌الـدین إبراهیم بن إبراهیم بن حسن بن علی بن عبدالقـدوس بن الولی الشـهیر محمّـد بن هارون اللقانی المالکی - واللقانی نسبة إلی لقانة قریة من قری مصـر، أحد الأعلام المشار إلیهم بسـعة الاطّلاع فی علم الحدیث والدرایة والتبحّر فی الکلام، وکان إلیه المرجع فی المشـکلات والفتاوی فی وقته بالقاهرة. له نسـبة هو وقبیلته إلی الشرف لکنه لا یظهره تواضعاً منه، وکان جامعـاً بین الشـریعة والحقیقـة. کـانت وفـاته وهـو راجع من الحـج ودفن بـالقرب من عقبـة أیلـة بطریق الرکـب المصـری. اُنظر: معجم المطبوعات العربیة، ج ۲، ص ۱۵۹۲.

۲- شرح جوهرة التوحید، ص ۱۰۴.

۳- أقاویل الثقات فی تأویل الأسماء والصفات، ج۱، ص ۴۸.

ص:۲۳۱

وقال العلّامة السيّد جعفر مرتضى العاملی:

هو الكشف عن المرامی والمعانی التی يشير إليها اللفظ، بما له من خصوصيات فی مفرداته، وهيئاته التركيبية، وبعد مقايسته بغيره وملاحظة مدى انسجام ذلك المعنى مع مبادئ وأهداف المتكلّم نفسه(۱)

إذن وفق هذه التعريفات فالتأويل فی المعنى الاصطلاحی يكون أداة لتنزيه الباری تعالی؛ لأنّه يصرف النص الموهوم أو المتشابه عن ظاهره المحال عليه جلّ وعلا إلى معنى ينجسم مع الرؤية القرآنية، وهذه الرؤية تمتاز بالبلاغة والكناية بأدق وأروع صورها، وهذه هی طريقة السلف والخلف.

نماذج من تأويلات السلف والخلف

۱- تأويل الصحابی ابن‌عباس والتابعين مجاهد وقتادة والسدی

قال ابن‌الجوزی فی تفسيره:

روى عكرمة عن ابن‌عباس: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ قال: يكشف عن شدّة [ذلك اليوم وأنّه أمر مهول]، وأنشدوا: وقامت الحرب بنا على ساق، وهذا قول مجاهد، وقتادة (۲)

وقال النووی فی شرح مسلم:

وفسّر ابن‌عباس وجمهور أهل اللغة وغريب الحديث الساق هنا بالشدّة، أی: يكشف عن شدّة وأمر مهول، وهذا مثل تضربه العرب؛ لشدّة الأمر، ولهذا يقولون: قامت الحرب على ساق، وأصله أنّ الإنسان إذا وقع فی أمر

۱- الصحيح من السيرة، ج ۲، ص ۲۷۴.

۲- زاد المسير، ج ۸، ص۷۵.

ص:۲۳۲

شدید شمّر ساعده وکشف عن ساقه؛ للاهتمام به (۱)

وکذلک روی ابن‌أبی‌حاتم فی تفسیره: «عن ابن‌عباس رضی الله عنهما فی قوله: (یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ) قال: بقوّة»(۲)

وروی الطبری فی جامع البیان: «عن ابن‌عباس: (وَ السَّماءَ بَنَیْناها بِأَیْدٍ) قال: بجد»(۳)

وأیضاً روی الطبری: «عن ابن‌عباس: (فَخُذْها بِقُوَّةٍ) قال: نترکهم من الرحمة کما ترکوا أن یعملوا للقاء یومهم هذا»(۴)

قال ابن‌أبی‌حاتم الرازی:

(فَالْیَوْمَ نَنْساهُمْ کَما نَسُوا لِقاءَ یَوْمِهِمْ هذا) أی: نترکهم کما ترکوا، والأظهر أنّ حمل النسیان علی الترک مجاز؛ لأنّ المنسی یکون متروکاً، فلمّا کان الترک من لوازم النسیان أطلقوا اسم الملزوم علی اللازم (۵)

وقال أیضاً: «إنّ النسیان هو الترک. والمعنی: نترکهم فی عذابهم کما ترکوا العمل للقاء یومهم هذا، وهذا قول الحسن ومجاهد والسدی والأکثرین»(۶)

إذن ابن‌عباس الصحابی والتابعی مجاهد وقتادة والسدی، قد أوّلوا أکثر من آیة، ففسّروا الساق بالشدّة، والأید بالقوّة، والنسیان بالترک، وهذا کلّه صرف للفظ عن ظاهره لمعنی جدید مجازی.

کما وجدنا ذلک فی کلمات ابن‌أبی‌حاتم حینما قال: الأظهر أنّ حمل

۱- شرح مسلم، ج ۳، صص ۲۷و ۲۸.

۲- تفسیر ابن‌أبی‌حاتم، ج ۱۰، ص ۳۳۱۳.

۳- جامع البیان، ج ۹، ص ۷۸.

۴- المصدر نفسه، ج ۸، ص ۲۶۴.

۵- تفسیر ابن‌أبی‌حاتم، ج ۳، ص ۲۲۷.

۶- المصدر نفسه، ج ۱۴، ص ۹۳.

ص:۲۳۳

النسیان علی الترک مجاز.

وبالتالی هـذا الکلام یهـدم قول ابن‌تیمیـة السابق: أنّ المجاز لم یرد علی لسان الصـحابة ونشأ فی القرن الثالث، علماً أنّ هـذه الروایات نقلناها من مصدرین یؤمن بهما ویوثّقهما ابن‌تیمیة، وهما تفسیر ابن‌جریر الطبری وابن‌أبی‌حاتم الرازی، اللّذین یعتمد علیهما فی التفسیر کما تقدّم.

۲- تأویل سفیان الثوری (ت/ ۱۶۱ه)

قـال الـذهبی: «وقـال معـدان - الـذی یقول فیه ابن‌المبـارک: هو من الأبـدال- سـألت الثوری عن قوله: (وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ) قال: علمه»(۱)

وواضح أنّ الثوری هنا قد أوّل وصرف اللفظ عن ظاهره إلی المعنی المجازی.

۳- تأویل الحافظ الترمذی (ت / ۲۷۹ه)

وقد أوّل الحافظ الترمذی حدیث الرؤیة، فقال: «ومعنی قوله فی الحدیث: فیعرّفهم نفسه، یعنی: یتجلّی لهم» (۲)

وهـذا تأویـل صـریح وصـرف للفظ عن معناه إلی معنی آخر، ففرّق بین أنّ الله یعرّفهم نفسه بالشـکل الحسـی المادی، وبین أن یتجلّی لهم.

۴- تأویل النووی (ت / ۶۷۶ه)

قال فی شرحه علی مسلم:

قوله تعالی: (فَوَجَدا فِیها جِداراً یُرِیدُ أَنْ یَنْقَضَّ) ، هذا من المجاز؛ لأنّ الجدار

۱- سیر أعلام النبلاء، ج ۷، ص ۲۷۴.

۲- سنن الترمذی، ج ۴، ص ۹۷.

ص:۲۳۴

لايكون له حقيقة إرادة، ومعناه قرُب من الانقضاض وهو السقوط. واستدل الأصوليون بهذا على وجود المجاز فی القرآن، وله نظائر معروفة(۱)

۵- تأويل ابن‌تيمية الحرانی (ت/ ۷۲۸ه)

على الرغم من إنكار ابن تيمية للتأويل والمجاز، ولكننا نجد أنّه ناقض نفسه، وقال بالمجاز، فمثلاً يقول فی كتابه مجموع الفتاوی:

لا ـ شك أنّ من قال: إنّ هذه المعانی وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غير مراد من الآيات والأحاديث، فقد صدق وأحسن؛ إذ لا ـ يختلف أهل السنّة أنّ الله تعالی ليس كمثله شیء، لا ـ فی ذاته ولا ـ فی صفاته ولا فی أفعاله، بل أكثر أهل السنّة من أصحابنا وغيرهم يكفّرون المشبّهة والمجسّمة، لكن هذا القائل أخطأ حيث ظن أنّ هذا المعنی هو الظاهر من هذه الآيات والأحاديث، وحيث حكی عن السلف ما لم يقولوه، فإنّ ظاهر الكلام هو ما يسبق إلی العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة، ثمّ قد يكون ظهوره بمجرد الوضع، وقد يكون بسياق الكلام(۲)

وقال أيضاً:

واعلم أنّ من لم يحكّم دلالات اللفظ ويعلم أنّ ظهور المعنی من اللفظ، تارة يكون بالوضع اللغوی أو العرفی أو الشرعی، إمّا فی الألفاظ المفردة وإمّا فی المركبة، وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب، الذی تتغيّر به دلالته فی نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التی تجعله مجازاً(۳)

۱- شرح صحيح مسلم، ج ۱۵، ص ۱۴۱.

۲- مجموع الفتاوی، ج ۶، ص۳۵۶.

۳- المصدر نفسه، ج ۳۳، ص ۱۸۱.

ص:۲۳۵

نقول: هذا الکلام یکشف عن أمرین:

الأوّل: اضطرابه فی تفسیر الصفات فتارة یمرّ اللفظ کما هو - کما تقدّم فی کلماته- ولا یتصرّف فیه، وتارة یحکی بلسان السلف وأنّهم غیر مشبّهة؛ لأنّ الظاهر هو الـذی یسـبق إلی العقل ولکن قـد یکون بمجرد الوضع وهو التشبیه، وقـد یکون بسـیاق الکلام وهو التأویل والمجاز قطعاً.

الثانی: أنّه یتعیّن علی مسلکه القائل: أن یکون الإمرار علی الظاهر بلا تصرّف فیه، إمّا بالوضع أو الترکیب والقرائن.

ولکن هـذا لاـ ینسـجم مع هـذا المبنی؛ لأـنّ لفظ الیـد مثلاً أو الوجه وغیر ذلک تـدل فی اللغـة علی هـذه الجوارح والأعضاء الحسـیة، وبالتالی لا یکون حملها علی الظاهر بالوضع دالاً علی تلک الصفة.

وکذلک إن حملناها علی ظاهر السیاق والترکیب، فهذا هو عین التأویل والمجاز.

ولذا نجده فی شرحه لحقیقة معیة الله تعالی، یقول: « (یَعْلَمُ ما یَلِجُ فِی الْأَرْضِ وَ ما یَخْرُجُ مِنْها. . . وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ) :

دلّ ظاهر الخطاب علی أنّ حکم هذه المعیة ومقتضاها أنّه مطّلع علیکم، شهید علیکم، ومهیمن، عالم بکم، وهذا معنی قول السلف: إنّه معهم بعلمه، وهـذا ظـاهر الخطـاب وحقیقته، ولمـا قـال النبی (ص) لصـاحبه فی الغـار: (لا تَحْزَنْ إِنَّ اللّهَ مَعَنا) کان هـذا أیضاً حقّاً علی ظاهره، ودلّت الحال علی أنّ حکم هذه المعیة الاطّلاع والنصر والتأیید(۱)

وهذا فی الواقع یعنی تسلیم ابن‌تیمیة بالتأویل والمجاز؛ وإلّا کیف نفسّر

۱- مجموع الفتاوی، ج ۵، صص ۱۰۳و ۱۰۴.

ص:۲۳۶

قوله: إنّ المعية هى أنّه مطّلع، ومهيمن عليكم، وهو عالم بكم، وأنّه مطّلع وناصر ومؤيّد.

أليس هـذا هو التأويل الذى يعنى صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر تحتمله تلك الألفاظ؟ ! غاية ما فى الأمر أنّ ابن تيمية يسمّيه تفسيراً، ونحن نسمّيه تأويلاً. إذن هو اختلاف فى الاصطلاح اللفظى ولا تشاح فى الاصطلاح.

اضطراب علماء الفكر السلفى المعاصرين فى تأويل الصفات

اشارة

من هنا نجد أنّ من قلّد ابن تيمية، قد وقع فى تهافت واضطراب واضح فى تأويل الصفات، ونأخذ مثالاً على ذلك لثلاثة علماء من الفكر الوهابى السلفى:

۱- ناصرالدين الألبانى (معاصر)

من ضمن التأويلات التى أفصح عنها الألبانى، ما ورد فى تحقيقه على العقيدة الطحاوية، والذى شرحها ابن أبى‌العز الحنفى فى قوله: «قال الله عزّوجلّ: (وَ كانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطاً) (النساء: ۱۲۵) ، وليس المراد من إحاطته بخلقه أنّه كالفلك. . وإنّما المراد إحاطة عظمته وسعة علمه وقدرته» . ثمّ يعلّق الألبانى عليه: «وهو من التأويل الذى ينقمه الشارح، مع أنّه لابدّ منه أحياناً» (۱). فهناك لابدية من التأويل فى نظر الألبانى. وهذا مخالف لمنهج ابن تيمية.

۱- شرح العقيدة الطحاوية، ص ۳۱۴.

ص:۲۳۷

۲- ابن‌عثیمین (معاصر)

قال فی کتابه المحاضرات السنیهٔ فی شرح العقیدهٔ الواسطیهٔ، فی تفسیره لمعنی العلو:

الظاهر من الظهور وهو العلو. . . الباطن، کنایهً عن إحاطته بکلّ شیء، ولکن المعنی أنّه مع علوّه فهو باطن، فعلوّه لا- ینافی قربه عزّوجلّ، فالباطن قریب من معنی القریب(۱)

والارتباک فی تفسیر الشیخ واضح، ففسّر العلو أوّلاً- بالعلو المادی، کما هو الظاهر من اللفظ، ثمّ عاد ورجع وقال بالکنایهٔ، وذلک لإحاطته بکلّ شیء، فعلوّه لا ینافی قربه عزّ وجل، وهذا هو التأویل.

۳- ابن‌جبرین (معاصر)

قال ابن‌جبرین فی تفسیر قوله تعالی: (وَاصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّکَ فَإِنَّکَ بِأَعْیُنِنا) (الطور:۴۸) ، قال:

والمعنی بمرأی منّا ولا- تغیب عنّا، ولیس المراد أنّک بداخل أعیننا، وقد جاءت السنّهٔ بإثبات عینین لله تعالی یبصر بهما، کما فی الحدیث الصحیح: أنّه (ص) قال: (إنّ ربّکم لیس بأعور) یعنی أنّ له عینین سلیمتین من العور. . (تَجْرِی بِأَعْیُنِنا) (القمر: ۱۴) . المعنی أنّه سیحفظها وسیحرسها ومن فیها.

وأمّا عن ورودها فی القرآن بصیغهٔ الجمع وبصیغهٔ الإفراد، فلیس فیه دلیل لأهل التحریف الذین یحرفون معناها إلی الحفظ والرعایهٔ(۲)

فی هذا النص نجده یُأوّل «بأعیننا» إلی «أنک بمرأی منّا ولا تغیب عنّا» ثم

۱- المحاضرات السنیهٔ، ج ۱، ص ۱۴۲.

۲- التعلیقات الزکیهٔ علی العقیدهٔ الواسطیهٔ، ج ۱، صص ۱۷۷و ۱۷۸.

ص:۲۳۸

نجده وقع فی تناقض بین صدر الکلام وذیله؛ حیث فسّر العین بالحفظ والحراسة والسلامة؛ لأنّه تعالی لیس بأعور، وهذا هو عین التأویل، ولکن فی ذیل کلامه ردّ علی أهل التحریف ویقصد بهم أهل التأویل، بما هو یصرّح به ویتبنّاه فی تفسیره لهذه الآیة، وهو قوله: الذین یحرفون معناها إلی الحفظ والرعایة. فما هو الفرق بین الحراسة والسلامة وبین الحفظ والرعایة؟ !

ضوابط وشروط التأویل الصحیح

اشارة

إنّ التأویل الذی ندعو له والذی لابدّ من إعماله هو ذلک الذی ینسجم مع روح القرآن بحیث لا یمکن أن یخالف الأدلة القطعیة والثوابت المسلّمة من الکتاب والسنّة والعقل. فلابدّ أن نخضع التأویل إلی ضوابط وشروط تکون هی المعیار فی قبوله لتفسیر الآیات القرآنیة أو الأحادیث النبویة، ومن تلک الشروط ما یلی:

أوّلاً: ردّ المتشابه إلی المحکم

من أهم الشروط لقبول التأویل هی فی ردّ المتشابه إلی المحکَم، فهناک آیات وروایات کثیرة تحدّثت عن عالم الغیب، فاستعملت کلمة الوجه والید والعرش والمیزان والغضب والضحک والکرسی والعرش ونسَبتها إلی الله جلّ شأنه، فهنا عندما نرید أن نفهم دلالة هذه الآیة أو الروایة التی وصفت الذات الإلهیة بأوصاف حقیقتها التشبیه بالمخلوق، فلابدّ من إرجاع المتشابه إلی المحکم، وهو قوله تعالی: (لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَهُوَ السَّمِیعُ البَصِیر) (الشوری:۱۱) . وبذلک ننزّه الباری جلّ وعلا عن المثل والشریک والشبیه والضدّ.

ص:٢٣٩

ثانیاً: عند قیام الدلیل القطعی أنّ الظاهر ممتنع عقلاً وشرعاً

لو قـام الـدلیل القطعی علی أنّ الظـاهر ممتنع عقلاًـ أو شـرعاً، ففی مثل هـذه الحالـهٔ یجب المصـیر إلی صـرف اللفظ عن ظاهره وقبول التأویل.

قال الغزالی فی إحیاء العلوم:

فـإن یکون حمله علی الظاهر غیر ممکن کقوله (ص) (قلب المؤمن بین إصـبعین من أصابع الرحمن) ، إذ لو فتّشـنا عن قلوب المؤمنین لم نجد فیها أصابع، فعلم أنّها کنایهٔ عن القدرهٔ التی هی سر الأصابع وروحها الخفی، وکنّی بالأصابع عن القدرهٔ؛ لأنّ ذلک أعظم وقعاً فی تفهّم تمام الاقتدار (١)

وقال أیضاً:

واضـطر أهل الحق إلی هذا التأویل، کما اضطر أهل الباطن إلی تأویل قوله تعالی: (وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ) ، إذ حمل ذلک بالاتّفاق علی الإحاطهٔ والعلـم، وحمـل قـوله (ص) : قلب المـؤمن بین إصـبعین من أصـابع الرحمن، علی القـدرهٔ والقـوّهٔ، وحمـل قـوله (ص) : الحجرالأـسود یمین الله فی أرضه، علی التشـریف والإـکرام؛ لأـنّه لو ترک علی ظـاهره للزم منه المحـال. فکـذا الاسـتواء لو ترک علی الاسـتقرار والتمکّن لزم منه کون المتمکّن جسـماً مماسـاً للعرش، إمّـا مثله أو أکبر منه أو أصـغر، وذلک محال، وما یؤدّی إلی المحال فهو محال(٢)

ثالثاً: عند التعارض مع حقائق القرآن الثابتهٔ

لو آلت المعانی إلی حقیقـهٔ معیّنـهٔ، وهـذه الحقیقـهٔ تغایر ذلک المعنی الـذی صوّره القرآن، فنری حقیقـهٔ هذا الشـیء کالید والرجل. . فبغض النظر عن

١- إحیاء علوم الدین، ج ١، ص١٠٢.

٢- المصدر نفسه، ص ١٠٨.

ص:۲۴۰

المعنى اللغوى لابدّ من تأويل ذلك النص، فمثلاً في قوله تعالى (وَجَاء رَبُّکَ وَالْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا) (الفجر: ۲۲) . فهنا لاتدخل اللغة لتحليل هذه الموارد، بل لابدّ أن نبحث أو نفسّر المجىء فى حقيقته الخارجية. فهل المراد به المجىء الحقيقى للربّ المتجسّد بالأعضاء الحسّية كالرجل للمشى أو اليد؟ أو أنّ المقصود به هو الأمر الربانى (أى: جاء أمر ربک) وهو معنى مجازى کنائى عن قدرته تعالى؟ إذن فلابدّ من ال-تأويل عند لحاظ هذا المعنى.

رابعاً: أن يكون التأويل منسَجماً مع اللغة والعرف

من الضوابط والمعايير المهمّة لقبول التأويل، أن يكون موافقاً ومنسجماً مع أساليب اللغة والعرف، بحيث لا يشذّ عن لسان العرب وخطاباتهم من الكناية والاستعارة والمجاز. قال الجوينى: «لا يمتنع منّا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلک شائع فى اللغة»(۱).
أخيراً أختم بمقولة إمام الحرمين الجوينى(۲)، قال:
ومما يجب الاعتناء به، معارضة الحشوية بآيات يوافقون على تأويلها حتّى إذا سلكوا مسلک التأويل عورضوا بذلک السبيل فيما فيه التنازع. فمما

۱- الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الإعتقاد، ج ۱، ص ۵۳۶.
۲- ترجم له ابن‌النجار فى ذيل تاريخ بغداد، قائلاً: «هو عبدالملک بن عبدالله بن يوسف بن حيوية الجوينى، أبوالمعالى بن أبى‌محمّد الفقيه الشافعى الملقّب بإمام الحرمين: من أهل نيسابور، إمام الفقهاء شرقاً وغرباً، لم تر العيون مثله فضلًا، ولم تسمع الأذان كسيرته نقلاً، بلغ درجة الاجتهاد، وأجمع على فضله أعيان العباد، وأقر بتقدّمه المخالف والموافق، وشهد بفضله الحسود والوامق، وسارت مصنفاته فى البلاد مشحونة بحسن البحث والتحقيق والتنقير والتعزير والتدقيق، لابسة من الفصاحة حلل الكمال، ومن البلاغة غرر الملاحة والجمال. . صنّف كتباً كثيرة كنهاية المطلب فى دراية المذهب ، وكتاب «الشامل» ، وكتاب «الأساليب فى الخلاف» ، و «التحفة» ، و «الإرشاد» ، و «البرهان فى أصول الفقه. .» . ذيل تاريخ بغداد، ج ۱، ص۴۴.

ص:۲۴۱

يعارَضون به قوله تعالى: (وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ) (الحديد: ۴) ، فإن راموا إجراء ذلك على الظاهر، حلّوا عقدة إصرارهم فى حمل الاستواء على العرش على الكون عليه، والتزموا فضائح لا-يبوء بها عاقل، وإن حملوا قوله: (وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ) ، على الإحاطة بالخفيّات، فقد تسوّغوا التأويل(۱)

فهنا يقرر إمام الحرمين أنّ التمسّک بالظواهر يؤدّى إلى التزام فضائح لايبوء بها عاقل ولا مخلص له منها إلّا بالتأويل.

ولکن نجد أنّ المنهج التيمى الوهابى يلتزم بهذه الفضائح وينأى عن التأويل، بل أسرفوا فى ذمّه، مما حدى بهم إلى الاضطراب والتهافت فى تفسيرهم للأحاديث التى تجسّم البارى جلّ شأنه کما تقدّم.

ونعتقد أنّ التخلّص من ذلک والحلُّ الوحيد والمنطقى لهذه المعضلة، هو الالتزام بالشروط التى قدمناها - وأقصد بها شروط وضوابط التأويل الصحيح - آنفاً لدفع مأزق طرو التجسيم والتشبيه.

۱- الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الإعتقاد، ص ۱۶۱.

ص۲۴۲

ص:۲۴۳

نظریة السیّد محمّدباقر الصدر (رحمه‌الله) فی ال-تأویل

اشارة

وللمفکّر الإسـلامی السـیّد الشـهید محمّدباقر الصدر (رحمه‌الله) رؤیة أُخری فی التأویل لعلها تخالف الآخرین، فهو یری أنّ التأویل هو تفسـیر للمعنی لاتفسـیر لنفس اللفظ، بمعنی أنّ التفسـیر للآیة المتشابهة تارة یکون لنفس اللفظ والآخر للمعنی. والأوّل نعنی به: تحدید مفهومه اللغوی العام الذی وضع له اللفظ فقط. والثانی نعنی به: تجسید ذلک المعنی فی صورة ذهنیة معیّنة ومصداق خاص، وما یؤول وینتهی إلیه فی الخارج.

قال السیّد الشـهید الصدر: «إنّ للکلام مدلول مفهومی، وهو عبارة عن المعنی الذی یخطر ببال العالم باللغة حینما یسمع ذلک الکلام، أی: المدلول الاستعمالی للفظ، لاالمفهوم فی مقابل المنطوق.

وقـد یتّفق أن یکون للکلام مـدلول مصداقی، وهو عبارة عن المصداق الذی یتشـخّص به المفهوم، فمثلاً (الصـراط المسـتقیم) فهو من حیث المفهوم واضح، فی کونه الطریق. ولکن المصداق وهو واقع الصراط، فلا یعلمه إلاّ الله تعالی، وکذلک قوله تعالی: (وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ) (البقرة: ۲۵۵) . فالمدلول المفهومی للکرسی یفهمه کلّ عربی، لکن المدلول المصداقی

ص:۲۴۴

المجسّد لهذا المفهوم لا يعرفه إلاّ الله تعالى. أو (يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) . (المائدة:۶۴) أو (اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ) . (الأعراف: ۵۴) لأنّ هذا من حيث المفهوم واضح ولكن من حيث المصداق غير واضح، باعتباره مرتبط بعالم الغيب. مضافاً إلى تأرجح الذهن البشرى وتلوّثه بالمفاهيم المادية حيث لايمكن أن يتصوّر إلاّ المعانى الحسّية، إذن فهذه الآيات غامضة من حيث المصداق، وقد كان شأن أهل البدع والضلالة الأخذ بآيات هى من حيث المفهوم واضحة ولكن من حيث المصداق غامضة، وكانوا يركّزون عليها ابتغاء الفتنة والتأويل.

وكلمة التأويل لو حملنا المتشابه على المعنى المجمل، أى: المتشابه بحسب عالم المعنى، حينئذ التأويل يكون بالمعنى المصطلح وهو: حمل اللفظ على خلاف المتفاهم العرفى. أمّا إذا حملناه على المعنى الثانى للمتشابه وهو، أى: متشابه بحسب المدلول المصداقى، حينئذ فالتأويل هنا بمعنى (الأَول والرجوع) أى: ما يؤول اليه المفهوم؛ لأنّ كلّ مفهوم يؤول إلى حقيقته ويرجع إليها، فيُحمل ال-تأويل على معنى يناسب (الأَول والرجوع) أى: رجوع المفهوم إلى مصداقه(۱)

فالمتشابه المقصود به نوع خاص، لابدّ فيه أن يكون قابلاً للاتّباع، وهذه القابلية تنشأ من عامل وجود مفهوم لغوى معيّن للفظ يكون العمل به اتّباعاً له. فالتشابه لم ينشأ من ناحية الاختلاط والتردد فى معانى اللفظ ومفهومه اللغوى؛ لأنّنا فرضنا أن يكون للفظ مفهوم لغوى معيّن، وإنّما ينشأ من ناحية أخرى وهى الاختلاط والتردد فى تجسيد الصورة الواقعية لهذا المفهوم اللغوى المعيّن، وتحديد مصداقه فى الذهن من ناحية خارجية.

۱- بحوث فى علم الأصول، ج ۹، صص ۳۵۱ و۳۵۲.

ص:۲۴۵

لذا لايمكننا تطبيقه على الذات الإلهية؛ للزوم المحذور، فالاستواء هنا قد استعمل فى معناه اللغوى، لكن نتردد فى تطبيقه؛ لذلك فراراً من المحذور العقلى، حيث يلزم الجسمية، فلابدّ أن نؤوّله إلى معنى آخر ينزّه البارى تعالى من هذه اللوازم الباطلة.

تقرير النظرية

تعتمد نظرية السيّد الشهيد رضوان الله عليه فى التأويل بالرجوع إلى الآيات القرآنية الشريفة التى تناولت كلمة التأويل، ومن ثمّ دراستها واستخلاص النتائج منها.

قال (رحمه‌الله) : ونحن إذا لاحظنا كلمة التأويل وموارد استعمالاتها فى القرآن، نجد لها معنى آخر لا ـ يتّفق مع ذلك المعنى الاصطلاحى الذى يجعلها بمعنى التفسير، ولا يميّزها عنه إلاّ فى الحدود والتفصيلات، فلكى نفهم كلمة التأويل يجب أن نتناول إضافة إلى معناها الاصطلاحى معناها الذى جاءت به فى القرآن الكريم.

وقد جاءت كلمة التأويل فى سبع سور من القرآن الكريم:

إحداها: قوله تعالى: (هُوَ الَّذِیَ أَنزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ مِنْهُ آیَاتٌ مُّحْکَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِینَ فی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَهِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِیلِهِ) . (آل‌عمران: ٧)

والثانیة: قوله تعالی: (یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُواْ أَطِیعُواْ اللّهَ وَأَطِیعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِی الأَمْرِ مِنکُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إلی اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن کُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْیَوْمِ الآخِرِ ذَلِکَ خَیْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِیلًا) . (النساء: ٥٩)

والثالثة: قوله تعالى: (وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِکِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَی عِلْمٍ هُدًی وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ

ص:۲۴۶

يُؤْمِنُونَ * هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ) . (الأعراف: ۵۲ و ۵۳)

والرابعة: قوله تعالى: (بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ) . (يونس:۳۹)

والخامسة: قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ) . (يوسف: ۶)

دراسة آيات التأويل

وبدراسة هذه الآيات نعرف أنّ كلمة التأويل لم ترد فيها بمعنى التفسير وبيان مدلول اللفظ، ولا يبدو إمكانية ورودها بهذا المعنى إلاّ فى الآية الأولى فقط؛ لأنّ التأويل فى الآية الأولى أضيف إلى الآيات المتشابهة، ولهذا ذهب كثير من مفسّرى الآية إلى القول: بأنّ تأويل الآية المتشابهة هو تفسيرها وبيان مدلولها، وتدل الآية عندئذ على عدم جواز تفسير الآية المتشابهة، وبالتالى أنّ قسماً من القرآن يستعصى على الفهم ولا يعلمه إلاّ الله والراسخون فى العلم، وأمّا ما يتاح للإنسان الاعتيادى فهمه وتفسيره ومعرفة معناه من القرآن فهو الآيات المحكمة منه فقط.

وهذا لا يرتضيه السيّد الشهيد الصدر؛ لأنّ الآية المتشابة يمكن تفسيرها؛ لذا قال: والمعنى الذى يناسب تلك الآيات، هو أن يكون المراد بتأويل الشىء، هو ما يؤول وينتهى إليه فى الخارج والحقيقة، كما تدلّ عليه مادة الكلمة نفسها. . . ثمّ قال: فتأويل الآيات المتشابهة ليس بمعنى بيان مدلولها، وتفسير معانيها اللغوية، بل هو ما تؤول إليه تلك المعانى؛ لأنّ كلّ معنى عام حين يريد العقل أن يحدِّده ويجسِّده ويصوِّره فى صورة معيّنة، فهذه

ص:۲۴۷

الصورة المعيّنـة هی تأويل ذلک المعنی العام، وعلی هـذا الأساس يکون معنی التأويل هو ما أطلقنا عليه تفسير المعنی؛ لأنّ الـذين فی قلوبهم زيغ، کـانوا يحـاولون أن يحـدِّدوا صورة معيَّنـة لمفـاهيم الآيـات المتشابهـة، إثارة للفتنـة؛ لأنّ کثيراً من الآيات المتشابهـة تتعلّق معانيهـا بعوالم الغيب، فتکون محاولـة تحديـد تلـک المعانی وتجسيـدها فی صورة ذهنيـة خاصّيـة - مادِّيّة أو منسـجمة مع هوی ورأی المؤوّل - عرضة للخطر والفتنة(۱)

أركان وأسس نظرية التأويل عند السيّد محمّدباقر الصدر (رحمه‌الله)

من خلال ما تقدّم نری أنّ نظرية السيّد الشهيد الصدر فی التأويل تعتمد علی ثلاثة أسس رئيسية ومهمّة، وهی کالتالی:

الأساس الأوّل: لابدّ أن نفهم معنی التأويل من نفس القرآن فقد جاء بمعنی ما يؤول إليه الشـیء لا بمعنی التفسير (أی: مدلول اللفظ) ، وقد اسـتخدم بهذا المعنی (أی: مايؤول إليه الشیء) علی تفسير المعنی لا تفسير اللفظ، ونقصد من تفسير المعنی: هو بعد معرفة المعنی اللغوی للفظ يحدد ذلک المعنی فی صورة ذهنية معيّنة؛ وهذه الصورة المعيّنة هی تأويل ذلک المعنی العام.

الأساس الثانی: إنّ الآيات المتشابهة لها مفهوم ومعنی خاص، بدليل أنّ القرآن يتحدّث عن اتّباع مرضـی القلوب للآية المتشابهة، (فَأَمَّا الَّذِينَ فی قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ) (آل‌عمران: ۷) . فلو لم يکن لها معنی مفهوم لما صـدق لفظ (الاتّباع) فی هذه الآية الشريفة.

۱- اُنظر: علوم القرآن، ص ۲۳۰.

ص:۲۴۸

الأساس الثالث: اختصاص علم الآيات المتشابهة بالله تعالى أو الراسخين فی العلم لایعنی أنّ الآیات المتشابهة لیس لها معنی مفهوم، وأنّ الله وحده الذی یعلم بمدلول اللفظ وتفسیره، نعم علم الله تعالی یعنی أنّه وحده الذی یعلم بالواقع الذی تشیر إلیه تلک المعانی، وهو الذی یستوعب حدود ذلک الواقع وکنهه. وأمّا معنی اللفظ فی الآیة المتشابهة فهو مفهوم ومعلوم کما تقدّم.

وتأسیساً علی ما تقدّم، فلا- یبقی معنی لقول ابن‌تیمیة: «أمرّوها کما جاءت، وفی روایة فقالوا: أمرّوها کما جاءت بلا کیف»(۱). بل ینتفی هذا الکلام وفق هذه النظریة. وهکذا یمکننا علی ضوء ما ذکرنا أن نضیف إلی المعانی الاصطلاحیة التی مرّت بکلمة التأویل، معنی آخر یمکن استنباطه من القرآن الکریم، هو: تفسیر معنی اللفظ، والبحث عن استیعاب ما یؤول إلیه المفهوم العام ویتجسّد به من صورة ومصداق.

لذا نعتقد أنّ هذه الرؤیة لو جُسّدت نظریاً وعلی مستوی الواقع، لحلّت لنا کثیراً من التشبیه والتمثیل، ونزّهت الباری تعالی من التجسیم، الذی وقع فیه کثیر من المحدّثین، لاسیما المدرسة الوهابیة التی قلّدت ابن‌تیمیة ولم تزد علیه حرفاً.

۱- مجموع الفتاوی، ج ۵، ص ۳۹.

ص:۲۴۹

الفصل الثانی: شبهۀ تجسیم هشام بن الحکم

اشارۀ

ص:۲۵۰

ص:۲۵۱

تمهید

اشارة

ومن الشبهات التی وقع فیها ابن تیمیة بلا تمحیص وتدقیق، هی إتّهامه شخصیة عملاقة وکبیرة فی سماء التشیّع ألا وهی شخصیة هشام بن الحکم. مما حدا بالبعض أن یرمی التشیّع بهذه الفریة مقلّدین لشیخهم ابن تیمیة کالشیخ عبدالقاهر البغدادی والدکتور القفاری(۱) وغیرهم. .

ولتوضیح هذا الأمر واستجلاء الحقیقة بجمیع أبعادها وزوایاها، وجدنا أنفسنا ملزمین بتأصیل هذا الموضوع وبیانه بصورة تحقیقیة علمیة، متّبعین فی ذلک المنهج الحدیثی الاستقرائی والتحلیلی للروایات، ومناقشتها سنداً ودلالةً وفق الموازین المتّبعة فی مبانی الجرح والتعدیل، ومن ثمّ استخلاص النتیجة النهائیة بما یتلاءم ویتوافق مع معطیات البحث.

ابن تیمیة یتّهم هشام بن الحکم بالتجسیم

لقد اتّهم ابن تیمیة هشام بن الحکم بشبهة التجسیم فی کتابه مجموع الفتاوی قائلًا: «أوّل من قال فی الإسلام: إنّ القدیم جسم هو

۱- الدکتور ناصر القفاری، کاتب وأستاذ فی العقیدة فی جامعة أم القری فی المملکة العربیة السعودیة.

ص:۲۵۲

هشام بن الحکم»(۱)

وجاء بعده من قلّده بهذه التهمة الدکتور القفاری، وهذا ما نجده فی کتابه (أصول مذهب الشیعة) ناقلًا عن شیخه شیخ الإسلام ابن تیمیة، حیث قال:

وقد حدد شیخ الإسلام ابن تیمیة أوّل من تولّی کبر هذه الفریة من هؤلاء فقال: وأوّل من عرف فی الإسلام أنّه قال: إنّ الله جسم هو هشام بن الحکم (۲)

ثمّ أردف کلامه بنقل کلام آخر، قائلًا:

یقول عبدالقاهر البغدادی: زعم هشام بن الحکم أنّ معبوده جسم ذو حدّ ونهایة، وأنّه طویل عریض عمیق، وأنّ طوله مثل عرضه. . (۳)

جواب الشبهة

لیس من العدل والإنصاف أن تُتهم الشیعة بهذا الوصف، فهم بعیدون کلّ البعد عمّا اُلصق بهم من تهمة التجسیم والتشبیه، وقد حفل بحثنا بآراء ابن تیمیة الذی جسّد مفهوم التجسیم والتشبیه بأجلی صُوره، وقد ناقشنا بعض آرائه فی هذه المفردة، وضممنا إلیها ما ورد من نقد لعلماء عصره وغیرهم.

ومن الغریب أنّ الدکتور القفاری یستشهد بکلام ابن تیمیة ولم یلتفت

۱- مجموع الفتاوی، ج ۱۳، ص۱۵۴.

۲- أصول مذهب الشیعة، ج ۲ ص۶۴۰. ونلفت النظر أنّ الدکتور القفاری یناقشنا علی مبانینا الفکریة والحدیثیة، کما یدّعی فی مقدّمة کتابه؛ لذا سنلجأ إلی ذکر الروایات التی وردت فی مصادرنا ونناقشها، أضف إلی ذلک أنّنا لم نجد طریقاً صحیحاً لهذا الکلام، سوی الروایات التی ذُکرت فی التراث الشیعی.

۳- أصول مذهب الشیعة، ج ۲، ص ۶۴۰.

ص:۲۵۳

إلى كتب شيخه التى أُشبعت بهـذا الأمر، وكأنّه بعيـد عن هذا الفكر الذى عاش فى أحضانه ونشأ وترعرع منذ نعومة أظافره ينهل منه، ومسألة التجسيم هى واحدة من تلك المسائل التى آمن بها ودافع عنها.

ومع هذا كلّه نجد القفارى يتّهم الشيعة بهذه الفرية التى لا نصيب لها من الصحة.

براءة هشام بن الحكم من تهمة التجسيم

أمّا ما اتّهم به هشام بن الحكم فهى تهمـة لا مبرر لها، وسوف نضـعها على طاولـة البحث ونقيّمها حسب المعايير العلميـة والموضوعية، لذا سيقع البحث فى أربعة مباحث:

المبحث الأوّل: بيان حال هشام بن الحكم فى السقف التاريخى وتراجم الرجال.

المبحث الثانى: ملاحظة الروايات التى يستشف منها التجسيم والتشبيه التى اتّهم بها، ومناقشة سندها ودلالتها.

المبحث الثالث: أدلة وقرائن على براءة هشام بن الحكم من التجسيم.

المبحث الرابع: إعطاء نتيجة وحكم موضوعى لهذه الشبهة.

ص:۲۵۴

ص:۲۵۵

المبحث الأوّل: هشام بن الحكم فی السقف التاریخی وتراجم الرجال

اشارة

أمّا التاریخ فیحدّثنا أنّه كان من متكلّمی الشیعة وبطائنهم، وهو أحد كبار الشیعة الإمامیة، ومن عظماء أصحاب الإمام الصادق (ع) ، الذی فتق الكلام فی الإمامة، وهذّب المذهب، وسهّل طریق الحجاج فیه.

فهو یعدّ من الشخصیات الكبیرة والفذة فی تاریخ التشیّع، وقد شهد له بذلك أحمد أمین بقوله إنّه: «أكبر شخصیة شیعیة فی علم الكلام جدلاً، قویّ الحجّة، ناظر المعتزلة وناظروه، ونقلت له فی كتب الأدب مناظرات كثیرة متفرّقة تدلّ علی حضور بدیهته وقوّة حجّته. .»(۱)

وكان مناظراً قلّ نظیره فله جولات وصولات مع المعتزلة وغیرهم، فكان جدلاً قویّ الحجّة، ناظر المعتزلة وناظروه، فكان بحقّ حاذقاً بصناعة الكلام حاضر الجواب سریع البدیهة.

وقال الشهرستانی:

وهذا هشام صاحب غور فی الأصول، لا ینبغی أن یغفل عن إلزاماته علی

۱- ضحی الإسلام، ج ۳، ص ۲۶۸.

ص:۲۵۶

المعتزلـة، فـإنّ الرجـل وراء مـا يلزمه على الخصم، ودون ما يظهره من التشبيه؛ وذلك أنّه ألزم العلاّف فقال: إنّك تقول: البارى تعالى عـالم بعلم، وعلمه ذاته فيشـارك المحـدثات فى أنّه عـالم بعلم، ويباينهـا فى أنّ علمه ذاته، فيكون عالماً لاكالعالمين، فلِمَ لا تقول: إنّه جسم لاكالأجسام، وصورة لاكالصور، وله قدر لاكالأقدار إلى غير ذلك؟ !(۱)

وهنـا هشـام اسـتخدم أسـلوب الإلـزام والكنايـة مع أحـد علمـاء المعتزلـة وهو العلاّف، فقال له: لِمَ لا تقول: إنّ الله جسم لا كالأجسام، وصورة لاكـالصور، فهو لم يتبنّى هـذا الرأى بـل أورده مورد الإلـزام، وهو يريـد أن يقول له: إنّ الله ليس كمثله شـىء، فقرّب له ذلك بهذا الكلام. ونعتقد أنّ شبهة التجسيم نشأت من هذا القول الذى ألزم به المعتزلة.

وقـد اختلف فى تاريـخ الرجل فهناك من ادّعى أنّه كان فى أوّل مشواره العلمى ديصانى من أصـحاب شاكر الـديصانى، وهذا ما نقله ابن تيميـة فى منهاج السنّة، قال: «هشام بن الحكم مولى كندة، نشأ فى أحضان أبى‌شاكر الديصانى الزنديق، وكان من غلمانه، ومن بيئة أبى‌شاكر رضع أفاويق الإلحاد والزندقة والتجسيم»(۲)

ولكن هـذه الـدعوى باطلة جزماً، فلم يحدّثنا التاريخ عن مثل هذه العلاقة بين الرجلين، وإن وجدت فلم يتأثّر بها هشام بن الحكم، كما سيأتى فى مناقشتنا للروايات التى تركها لنا التراث العقدى والفقهى.

ثمّ ادّعى أنّه اعتنق مذهب الجهمية ورئيسهم هو الجهم بن صفوان،

۱- الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۸۵.

۲- منتقى منهاج الاعتدال، ص ۲۴.

ص:۲۵۷

ولكن يبـدو أنّ آراء الجهم لم تكن عميقـة الجـذور فی تفكير هشام بن الحكم، ولم نجد لها أثراً كبيراً فيه، ووجدنا هشاماً خالف قول الجهم فی خمود الدارين الجنّة والنار وسـكونهم، فالجهم يقول: إنّهم يصـيرون إلى سـكون دائم، بينما هشام يذهب إلى خلودهم. ولم يع التاريخ شيئاً عن تفصيل التحاقه بالجهم، ولا كيف كان ذلك (۱)

وكـذلك ادّعى أنّه اعتنق مذهب الإمامية لتأثّره بفكر الإمام الصادق (ع) وهاله ما رآه من حكمته وعلمه، وذلك عندما سأله أبوعبدالله (ع) عن مسألة فحار فيها هشام وبقى ساكتاً، فسأله هشام أن يؤجّله فيها فأجّله أبوعبدالله، فذهب هشام فاضـطرب فی طلب الجواب أياماً فلم يقف عليه، فرجع إلى أبی‌عبدالله فأخبره أبوعبدالله بها، وسأله عن مسائل أخرى فيها فساد أصله وعقد مذهبه، فخرج من عنده مغتمّاً متحيّراً، قال: فبقيت أياماً لا أفيق من حيرتی.

قال عمر بن يزيد: فسألنی أن أستأذن له على أبی‌عبدالله فاستأذنت له، فقال أبوعبدالله: لينتظرنی فی موضع، سمّاه بالحيرة لألتقی معه فيه غـداً . فلمّـا بصـرت به وقرب منّی هـالنی منظره، وأرعبنی حتّى بقيت لاـ أجـد شـيئاً أتفوّه به، ولاـ انطلق لسانی لما أردت من مناطقته، ووقف علىّ أبوعبـدالله مليّاً ينظر ما أكلّمه، وكان وقوفه علىّ لا يزيدنی إلاّ تهيّباً وتحيّرا، وتيقّنت أنّ ما أصابنی من هيبته لم يكن إلاّ من قبل الله عزّ وجل، من عظم موقعه ومكانه من الربّ الجليل. قال عمر: فانصـرف هشام إلى أبی‌عبـدالله وترك مـذهبه ودان بـدين الحق، وفاق أصحاب أبی‌عبدالله كلّهم(۲)

۱- اُنظر: هشام بن الحكم، عبدالله نعمة، ص ۶۰.

۲- اختيار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۵۲۹.

ص:۲۵۸

وأىّ ما قيل فى تاريخه فهو ذلك المـدافع عن أهل بيت النبوّة بلسانه وقلبه، والتاريـخ لايمكن أن يحجب هـذه الحقيقـة التى تنزّهه مما لصق به، وقـد قيّمه الإمام الباقر والصادق والكاظم (عليهم‌السـلام) بالنزاهـة وصـلابة المعتقـد والمذهب، وهذا سوف نطرقه فى كلمات تراجم الرجال.

هشام بن الحكم فى التراجم الرجالية

والآن سوف نضع هشام بن الحكم فى ضوء كلام أهل الخبرة من هذا الفن، ثمّ نستنتج خلاصة ما قالوه فى هذا الرجل.

قال النجاشى فى رجاله: «وكان ثقة فى الروايات، حسن التحقيق بهذا الأمر»(۱)

قال الشيخ الطوسى فى الفهرست:

كان من خواص سيّدنا ومولانا موسى بن جعفر (عليهما‌السلام) ، وكانت له مباحثات كثيرة مع المخالفين فى الأصول وغيرها. وكان له أصل. . له من المصـنفات كتب كثيرة، منها: كتاب الإمامـة، وكتاب الـدلالات على حدوث الأشـياء، وكتاب الردّ على الزنادقة، وكتاب الردّ على أصحاب الاثنين، وكتاب التوحيد(۲)

وذكره فى رجاله فى أصحاب الإمام الصادق (ع)(۳)

وقال ابن‌النديم:

من جلّة أصحاب أبى‌عبدالله جعفر بن محمّد الصادق (عليهما‌السلام) . وهو من

۱- رجال النجاشى، ص ۴۳۴.

۲- الفهرست، ص ۱۵۸.

۳- رجال الطوسى، ص ۳۱۸.

ص:۲۵۹

متکلّمی الشیعة الإمامیة، وبطائنهم، وممن دعا له الصادق (ع) ، فقال: أقول لک ما قال رسول الله (ص) : لاتزال مؤیّداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانک.

وهو الذی فتق الکلام فی الأمّة وهذّب المذهب، وسهّل طریق الحجاج فیه(۱)

وقال العلاّمة الحلّی:

روی عن أبی‌عبدالله وأبی‌الحسن (علیهماالسلام) ، وکان ثقة فی الروایات، حسن التحقیق بهذا الأمر، ورویت مدائح له جلیلة عن الإمامین الصادق والکاظم (علیهماالسلام) ، وکان ممن فتق الکلام فی الإمامة، وهذّب المذهب بالنظر، وکان حاذقاً بصناعة الکلام حاضر الجواب. . ثمّ قال: ورویت روایات أخر فی مدحه، وأورد فی خلافه أحادیث ذکرناها فی کتابنا الکبیر وأجبنا عنها. وهذا الرجل عندی عظیم الشأن رفیع المنزلة(۲)

وقال ابن‌داود الحلی فی رجاله، مدافعاً عن هشام:

مع أنّی لا أستثبت ما قاله البرقی قدحاً فیه؛ لأنّ حال عقیدته معلوم وثناء الأصحاب علیه متواتر، وکونه تلمیذ الزندیق لا یستلزم اتّباعه فی ذلک، فإنّ الحکمة تؤخذ حیث وجدت، وقوله: وهو جسمی ردئ، یحتمل عوده إلی أبی‌شاکر لا إلیه(۳)

وقال السیّد الخوئی:

وإنّی لأظن الروایات الدالة علی أنّ هشاماً کان یقول بالجسمیة کلّها موضوعة، وقد نشأت هذه النسبة من الحسد، کما دلّ علی ذلک روایة

۱- الفهرست، ص ۲۲۴.

۲- خلاصة الأقوال، صص ۲۸۸و ۲۸۹.

۳- رجال ابن‌داود، ص ۲۰۰.

ص:۲۶۰

الكشى بإسناده عن سليمان بن جعفر الجعفرى، قال: سألت أباالحسن الرضا (ع) عن هشام بن الحكم، قال: فقال: رحمه الله كان عبداً ناصحاً، وأوذى من قبل أصحابه حسداً منهم له(۱)

خلاصة أقوال ممن ترجم له

اشارة

من خلال ما تقدّم من أقوال أهل الخبرة فى المجال التراجمى الرجالى، نستنتج التالى:

۱- شهادة النجاشى بكونه حسن التحقيق

قال: كان ثقة فى الروايات حسن التحقيق فى هذا الأمر، ويقصد بكونه حسن التحقيق فى هذا الأمر، أى: أنّ رواياته موافقة لرأى المذهب، ولايوجد فى أصوله وكتبه ما يخالف الأصول والقواعد العامّة التى قررها أهل البيت (عليهم‌السلام) ، ومعلوم أنّ مذهب أهل البيت قائم على التنزيه المطلق وعدم التشبيه، كما تقدّم فى بحوثنا السابقة.

إذن هذه شهادة من النجاشى بسلامة هشام بن الحكم من التشبيه والتجسيم بدليل قوله: إنّه حسن التحقيق.

۲- إنّه من خواص أصحاب الإمام موسى بن جعفر (ع)

والخواص لفظ يطلق على الإنسان المقرّب إليه جدّاً، فلو وجد الإمام الكاظم (ع) شائبة التجسيم عند هشام لذمّه على ذلك، بل نجد أنّ المديح هى الصفة التى تلازم هشام من الإمام الصادق والكاظم (عليهماالسلام) .

۱- معجم رجال الحديث، ج ۲۰، ص ۳۲۱.

ص:۲۶۱

۳- الإمام الصادق (ع) دعا له بكونه مؤيّداً بروح القدس

إنّ هشاماً من جلّة أصحاب الإمام الصادق (ع) ، والإمام دعا له أنّه مؤيّد بروح القدس ما نصرتنا بلسانك، وهذه مرتبة عظيمة لم ينلها إلّا المخلصون الذين وصلوا إلى مرتبة عالية وسامية من المعارف الإلهية لا يمكن أن يشوبها من يُعرف بالتجسيم أو التشبيه.

۴- فتق الكلام، وهذّب المذهب، والعلّامة يدفع عنه الشبهات فى كتابه الكبير

إنّ هشاماً كان ممن فتق الكلام فى الإمامة، وهذّب المذهب بالنظر. وهذه العبارة نقلها ابن‌النديم والعلّامة الحلى، فالذى يصل إلى مرحلة تهذيب المذهب فى الكلام، لا يقال عنه: مجسّم إطلاقاً، بل هو من أزاح غبار الشبهات عن المذهب، ومنها التجسيم، لذا نجد عبارة العلّامة اللاحقة لكلامه: «ورويت روايات أخر فى مدحه، وأورد فى خلافه أحاديث ذكرناها فى كتابنا الكبير وأجبنا عنها. وهذا الرجل عندى عظيم الشأن رفيع المنزلة» . فالعلّامة يدافع عنه فى كتابه الذى أسماه بالكبير، وأجاب عمّا ألصق بهشام من تهم مفتراة لا أصل لها.

ثمّ اعتبره عظيم الشأن رفيع المنزلة.

وهذه شهادة ثانية من العلّامة الحلى بسلامة عقائد هشام بن الحكم وأنّه ذو شأن ومنزلة رفيعة.

۵- البرقى يتّهمه وابن داود يدافع عنه

إنّ البرقى قد اتّهم هشاماً أنّه من أصحاب الديصانى الزنديق، ولكن هذه التهمة دفعها ابن‌داود بقوله:

ص:۲۶۲

حال عقيـدته معلوم، وثناء الأصـحاب عليه متواتر، وكونه تلميـذ الزنـديق لايسـتلزم اتّباعه فی ذلک، فإنّ الحكمـة تؤخذ حيث وجدت، وقوله: وهو جسمی ردئ، يحتمل عوده إلی أبی‌شاكر لا إليه.

فمن كانت عقيدته معلومة عند الشـيعة، وثناء علمائهم متواتر بصـحة عقائده ومنها آراؤه الكلامية، حينئذ فلا اعتبار بقول البرقی؛ لأنّه لا تلازم بين كونه تلميذاً، وأنّه يعتنق آراء أبی‌شاكر، فإنّ الحكمة تؤخذ حيث وجدت.

وما قاله من شبهة التجسيم فلعلها ترجع إلی من يقول بها وهو أبی‌شاكر، لذا قال ابن‌داود:

هشام بن الحكم لا مراء فی جلالته لكن البرقی نقل فيه غمزاً لمجرد كونه من تلاميذ أبی‌شاكر الزنديق، ولا اعتبار بذلک، وإن كان قد وقع فی ألفاظه شیء يؤوّل يخرجه عن الطعن لبعده عن الشبهة(۱)

وهذه شهادة ثالثة ببراءته من شبهة التجسيم.

۶- السيّد الخوئی يضعّف الروايات، والحسد هو الدافع لنسبتها إليه

السيّد الخوئی أيضاً أعطی شـهادة ببراءته من تهمة التجسـيم حينما قال بعدم ظنّه فی الروايات التی وصـفت هشاماً بالتجسـيم، ووصفها بأنّها كلّها موضوعة ومجعولة، وسبب هذا الوضع ومنشؤه هو الحسد والبغض لهشام.

بدليل قول الإمام الرضا (ع) عندما سُئل عنه قال: رحمه الله إنّه كان عبداً ناصحاً، وأوذی من قبل أصحابه حسداً منهم له(۲)

۱- رجال ابن‌داود، ص ۲۸۴.

۲- اختيار معرفة الرجال، ج ۲، ص۵۴۷؛ جامع الرواة، ج۲، ص۳۱۳.

ص:۲۶۳

فالإمام الرضا (ع) ترحّم عليه ونزّهه عن هذه الشبهة.

والنتيجة أنّ هناك شهادات براءة تنأى بهشام بن الحكم عن تهمة التجسيم التى أثارها حاسدوه ومبغضوه.

ولننتقل إلى الروايات التى ادّعت أنّ هشاماً مجسّم لنعرضـها على علم الرجال والدراية لمناقشـتها بموضوعية، وإعطاء نتيجة واضحة من خلال دراستنا لها.

ص:۲۶۴

ص:۲۶۵

المبحث الثانی: الروایات التی اتّهم بها هشام بن الحکم بالتجسیم ومناقشتها

۱- روایة علی بن أبی‌حمزة

اشارة

روی الشیخ الکلینی بإسناده:

عن علی بن أبی‌حمزة، قال: «قلت لأبی‌عبدالله (ع) : سمعت هشام بن الحکم یروی عنکم أنّ الله جسم صمدی نوری. . فقال (ع) : سبحان من لایعلم أحد کیف هو إلاّ هو، لیس کمثله شیء. . ولا تدرکه الحواس، ولایحیط به شیء، ولا جسم، ولا صورة»(۱)

المناقشة

یکفینا فی سقوط هذه الروایة وعدم اعتبارها أنّ فیها علی بن أبی‌حمزة البطائنی، فهو أحد أعمدة الواقفیة. قال الشیخ الطوسی (رحمه‌الله) فی عدّة مواضع: إنّه واقفی. وقال أبوالحسن علی بن الحسن بن فضال: علی بن أبی‌حمزة کذّاب واقفی، متّهم ملعون، وقد رویت عنه أحادیث کثیرة، وکتبت عنه تفسیر القرآن

۱- الکافی، ج ۱ ص۱۰۴.

ص:۲۶۶

کلّه من أوّله إلی آخره إلّا أنّی لاأستحل أن أروی عنه حدیثاً واحداً (۱).

وقال ابن‌الغضائری: علی بن أبی‌حمزة لعنه الله أصل الوقف، وأشدّ الخلق عداوة للولی من بعد أبی‌إبراهیم (ع) (۲). فعلی هذا فنقل علی بن أبی‌حمزه ضعیف و مردود ولایقدح فی جلالة قدر هشام بن الحکم الذی رأینا شهادات علماء الرجال بوثاقته ومدح الأئمة (علیهم‌السلام) له.

۲- روایة محمّد بن الفرج الرخجی

اشارة

وروی أیضاً بسنده:

عن علی بن محمّد، رفعه عن محمّد بن الفرج الرخجی، قال: «کتبت إلی أبی‌الحسن (ع) أسأله عمّا قال هشام بن الحکم فی الجسم، وهشام بن سالم فی الصورة، وکتب (ع) : دع عنک حیرة الحیران، واستعذ بالله من الشیطان، لیس القول ما قاله الهشامان»(۳)

المناقشة

وهذه الروایة أیضاً ضعیفة وغیر معتبرة؛ لکونها مرفوعة، فهناک واسطة مجهولة. أضف إلی ذلک أنّ الشیخ المجلسی ناقش دلالة هذه الروایة، قال:

فقد قیل: إنّهما قالا بجسم لا کالأجسام، وبصورة لا کالصور، فلعل مرادهما بالجسم الحقیقة القائمة بالذات، وبالصورة الماهیة، وإن أخطئآ فی إطلاق هذین اللفظین علیه تعالی(۴)

۱- اختیار معرفة الرجال، ج۲ ص۷۰۶؛ خلاصة الأقوال، ص ۳۳۴.

۲- خلاصة الأقوال، ص ۳۶۳.

۳- الکافی، ج ۱، ص ۱۰۵.

۴- بحارالأنوار، ج۳، ص ۲۸۸.

ص:۲۶۷

أو لعل المراد من قوله: «لیس القول ما قاله الهشامان» أی: لیس القول الذی حکیته أنت أیها الراوی، هو قول الهشامین. وعلی کلّ حال فالروایة لایعتمد علیها فهی ضعیفة.

۳- روایة محمّد بن الحکیم

اشارة

وروی کذلک بسنده:

عن محمّد بن أبیعبدالله، عمن ذکره، عن علی بن العباس، عن أحمدبن محمّد بن أبینصر، عن محمّد بن الحکیم، قال: «وصفت لأبیإبراهیم (ع) قول هشام بن سالم الجوالیقی وحکیت له قول هشام بن الحکم: إنّه جسم. فقال: إنّ الله تعالی لا یشبهه شیء، أیّ فحش أو خناء أعظم من قول من یصف خالق الأشیاء بجسم أو صورة»(۱)

المناقشة

وهذه الروایة أیضاً ضعیفة ولا قیمة لها؛ لکونها مرفوعة، وکذلک فإنّ فیها علی بن العباس الجراذینی الرازی، قال النجاشی: رمی بالغلو وغمز علیه، ضعیف جدّاً (۲)

وقال ابنالغضائری: علی بن العباس الجراذینی أبوالحسن الرازی مشهور، له تصنیف فی الممدوحین والمذمومین یدل علی خبثه وتهالک فی مذهبه، لا یلتفت إلیه، ولایعبأ بما رواه (۳)

۱- الکافی، ج ۱، ص ۱۰۵.

۲- رجال النجاشی، ص ۲۵۵.

۳- معجم رجال الحدیث، ج ۱۳، ص۷۲.

ص:۲۶۸

۴- روایة محمّد بن زیاد

اشارة

وروی بسنده:

عن محمّد بن أبی‌عبدالله، عن محمّد بن إسماعیل، عن الحسین بن الحسن، عن بکر بن صالح، عن الحسن بن سعید، عن عبدالله بن المغیرة، عن محمّد بن زیاد، قال: «سمعت یونس بن ظبیان یقول: دخلت علی أبی‌عبدالله (ع) ، وقلت له: إنّ هشام بن الحکم یقول قولاً عظیماً، إلاّ أنّی أختصر لک منه أحرفاً، فزعم أنّ الله جسم. . فقال أبوعبدالله (ع) : ویحه أما علم أنّ الجسم محدود متناه»(۱)

المناقشة

وهذه الروایة أیضاً ضعیفة؛ لأنّ فیها بکر بن صالح، قال النجاشی:

بکر بن صالح الرازی، مولی بنی‌ضبة، روی عن أبی‌الحسن موسی (ع) ، ضعیف(۲). وقال ابن‌الغضائری والعلاّمة: ضعیف جدّاً، کثیر التفرّد بالغرائب(۳)

۵- روایة عبدالرحمن الحمانی

اشارة

وروی بسنده:

عن محمّد بن أبی‌عبدالله، عن محمّد بن إسماعیل، عن علی بن العباس، عن الحسن بن عبدالرحمن الحمانی، قال: «قلت لأبی‌الحسن موسی بن

۱- الکافی، ج ۱، ص ۱۰۶.

۲- رجال النجاشی، ص ۱۰۹.

۳- رجال الغضائری، ص ۴۴؛ خلاصة الأقوال، ص ۳۲.

ص:۲۶۹

جعفر (علیهماالسلام) : إنّ هشام بن الحکم زعم أنّ الله جسم لیس کمثله شیء، فقال (ع) : قاتله الله، أما علم أنّ الجسم محدود»(۱)

المناقشة

وهذه الروایة ضعیفة؛ لأنّ فیها علی بن العباس ضعیف متهالک فی مذهبه، لا یلتفت إلیه، ولا یعبأ بما قال، کما تقدّم آنفاً، وأمّا ما ورد من کلام الإمام بذمّه فهو یتناقض مع المدح الذی أورده الإمام فی بعض الروایات، فلابدّ من حمل هذا الکلام إمّا علی التقیة، أو أن نحمل هذه الکلمة (قاتله الله) علی المدح، فالعرب والعرف آنذاک تستخدم هذه المفردة علی نحو الکنایة، کما فی قولهم: «قاتله الله ما أکرمه» وهی کلمة تجری علی اللسان وتستعمل من غیر قصد إلی ما وضعت له، بل تدعم بها العرب کلامها کقولهم: لا أم له، لاأب له، تربت یداه، قاتله الله، ما أشجعه، وما أشبه ذلک(۲)

۶- روایة الصقر بن أبی‌الدلف

اشارة

روی الصدوق بسنده:

عن الصقر بن أبی‌دلف، قال: «سألت أباالحسن علی بن محمّد بن علی‌بن موسی الرضا (ع) عن التوحید، وقلت له: إنّی أقول بقول هشام بن الحکم، فغضب (ع) ثمّ قال: ما لکم ولقول هشام، إنّه لیس منّا من زعم أنّ الله عزّوجلّ جسم، ونحن منه برآء فی الدنیا والآخرة، یابن أبی‌دلف، إنّ الجسم محدث والله محدثه ومجسّمه» (۳)

۱- الکافی، ج ۱، ص ۱۰۶.

۲- أُنظر: شرح صحیح مسلم، النووی، ج ۹، ص ۷۴.

۳- توحید الصدوق، ص ۱۰۴.

ص: ۲۷۰

المناقشة

وهذه الروایة ضعیفة أیضاً؛ لأنّ الصقر بن أبی‌دلف الکرخی مجهول الحال من حیث الوثاقة.

۷- روایة إبراهیم بن محمّد الخزاز

اشارة

روی الصدوق بسنده:

عن علی بن أحمد بن محمّد بن عمران الدقاق، قال: حدّثنا محمّد بن أبی‌عبدالله الکوفی، عن محمّد بن إسماعیل البرمکی، عن الحسین بن الحسن، عن بکر بن صالح، عن الحسین بن سعید، عن إبراهیم بن محمّد الخزاز ومحمّد بن الحسین، عن إبراهیم بن محمّد الخزاز ومحمّد بن الحسین، قالا: «دخلنا علی أبی‌الحسن الرضا (ع) ، فحکینا له ما روی أنّ محمّداً (ص) رأی ربّه فی هیئة الشاب الموفّق فی سن أبناء ثلاثین سنة، رجلاه فی خضرة، وقلت: إنّ هشام بن سالم وصاحب الطاق والمیثمی یقولون: إنّه أجوف إلی السرّة والباقی صمد، فخرّ ساجداً، ثمّ قال: سبحانک ما عرفوک ولا وحّدوک فمن أجل ذلک وصفوک، سبحانک لو عرفوک لوصفوک بما وصفت به نفسک. .»(۱)

المناقشة

وهذه الروایة فیها من الضعفاء والمجهولین ما یسقطها عن الاعتبار، فأبوبکر بن صالح کما تقدّم ضعیف جدّاً، کثیر التفرّد بالغرائب(۲). کما أنّ

۱- توحید الصدوق، صص ۱۱۳ و ۱۱۴.

۲- خلاصة الأقوال، ص ۳۲۷.

ص:۲۷۱

على بن أحمد بن محمّد بن عمران الدقّاق مجهول، وكذلك الحسين بن الحسن وهو الدينورى وهو مجهول أيضاً.

خلاصة ما تقدّم

هـذه تقريبـاً مجموع الروايـات التى قيلت بحقّ هشـام بن الحكم، وقـد اتّضـحت الخدشـة فى أسانيـدها، فلا يمكن التعويل عليها أو أن تُجعل سبباً لذمّه واتّهامه بهذه الشبهة.

ص:۲۷۲

ص:۲۷۳

المبحث الثالث: أدلة وقرائن تنفی عن هشام بن الحكم شبهة التجسيم

۱- مفهوم الجسمية عند هشام تعنی (الشیء) ولا تعنی أنّ له أبعاداً وأعراضاً وغیر ذلک

إنّ مفهوم الجسمیة عند هشام له مصطلح آخر یختلف عما هو متعارف والذی من لوازمه الطول والعرض والعمق. فلیس المراد هو التجسیم المعنوی الحقیقی لمعنی الجسم المادی.

فإطلاق مقولة إنّه (جسم لا كالأجسام) علی الباری تعالی، یرید أن یصوّرها هشام بن الحكم بمعنی (شیء لا كالأشیاء) المأخوذة من قوله تعالی: (لَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ) فحقیقة الشیئیة مفهوم مشترک بین الله تعالی وغیره كما فی بعض الصفات المشتركة بینهما كالرازق والعالم وغیرها، ولكن فی هذا الأمر یمتاز الباریٔ عزّ وجل بخاصیّة وجودیة قائمة بذاتها لا توجد فی سائر الأشیاء الأخری لا تشبهه ولا یشبهها، فمن حیث إثبات الشیئیة له یخرج عن حدّ التعطیل، ومن حیثیة نفی المثیل له جلّ وعلا یخرج عن حدّ التشبیه بغیره من الأشیاء.

ص:۲۷۴

وبهذا يثبت التنزيه الكامل لله تعالى من غير تعارض بين المقولتين.

لذا نجد أنّ السيّد الخوئى يرى أنّ هشاماً أخطأ فى إطلاق المصطلح والاستعمال، ولم‌يخطأ فى الاعتقاد، فاعتقاده صحيح ولا غبار عليه، قال:

على أنّا لو سلّمنا أنّ هشاماً كان يطلق لفظ الجسم على الله سبحانه، فهو كان مخطئاً فى الإطلاق، وفى استعمال اللفظ فى خلاف معناه، ولم يكن هذا خطأ باعتقاده.

يدلنا على ذلك ما تقدّم من رواية محمّد بن يعقوب بإسناده عن الحسن‌بن عبدالرحمان الحمانى، أنّ هشام بن الحكم زعم أنّ الله جسم ليس كمثله شىء، فإنّ نفى المماثلة يدلنا أنّه لا يريد كلمة الجسم معناها المعهود، وإلّا لم يصح نفى المماثلة، بل يريد معنى آخر غير ذلك، وإن كان قد أخطأ فى هذا الإطلاق و فى هذا الاستعمال(۱)

وكذلك نقل هذا المفهوم (أى: أنّه شىء قائم بذاته) ، الأشعرى وابن أبى‌الحديد، قال أبوالحسن الأشعرى فى المقالات: «وقال هشام بن الحكم: معنى الجسم أنّه موجود، وكان يقول: إنّما أريد بقولى جسم أنّه موجود، وأنّه شىء، وأنّه قائم بنفسه»(۲)

وقال ابن أبى‌الحديد:

فأمّا من قال: إنّه جسم لا كالأجسام، على معنى أنّه بخلاف العرض الذى يستحيل أن يتوهم منه فعل، ونفوا عنه معنى الجسمية، وإنّما أطلقوا هذه اللفظة لمعنى أنّه شىء لاكالأشياء، وذات لا كالذوات، فأمرهم سهل؛ لأنّ

۱- معجم رجال الحديث، ج ۲۰، صص ۳۲۰ و ۳۲۱.

۲- مقالات الإسلاميين، ص ۳۰۴.

ص:٢٧٥

خلافهم فی العبارة، وهم: علی بن منصور، والسکاک، ویونس بن عبدالرحمن، والفضل بن شاذان، وکلّ هؤلاء من قدماء رجال الشیعة، وقد قال بهذا القول ابن کرام وأصحابه، قالوا: معنی قولنا فیه سبحانه إنّه جسم، أنّه قائم بذاته لا بغیره(١)

إذن هناک اصطلاح خاص عند هشام بن الحکم وبعض تلامذته فی إطلاق لفظ الجسم علی الذات الإلهیة، ولا نستطیع أن نتّهمه بکونه مجسّماً؛ لأنّها لا تخالف الأصول العقلائیة أو الشرعیة، نعم قد یقال: إنّ الجسم هو اسم لله، وهذا مرتبط بتوقیفیة أسماء الله تبارک وتعالی، ولکن هذا بحث آخر. وقد جوّز بعضهم هذا المعنی(٢)

قال ابن‌حزم: «ولو أتانا نص بتسمیته تعالی جسماً لوجب علینا القول بذلک، وکنّا حینئذٍ نقول: إنّه لا کالأجسام، کما قلنا فی علیم وقدیر وحیّ»(٣)

٢- هشام یلزم الآخرین ویعارضهم دون الاعتقاد بذلک الإلزام

عندما کان یناظر هشام بن الحکم المعتزلة وغیرهم، أحد أسالیبه المتّبعة مع الخصم إلزام الآخرین ببعض ما قالوه، وهذا لا یعنی أنّه یؤمن بذلک الإلزام، فعندما ألزم العلّاف وقال له: فلِمَ لا تقول: إنّه جسم لا کالأجسام،

١- شرح نهج البلاغة، ج ٣، ص ٢٢٨.

٢- وهذا ما نجده فی کلمات الجبّائی، قال: «إنّ العقل إذا دلّ علی أنّ الباریٔ عالم، فواجب أن نسمّیه عالماً، و إن لم یسمّ نفسه بذلک، إذا دلّ علی المعنی، و کذلک فی سائر الأسماء. و خالفه البغدادیّون -من المعتزلة - فزعموا أنّه لا یجوز أن نسمّی الله عزّوجلّ باسم قد دلّ العقل علی صحّة معناه إلّا أن یسمّی نفسه بذلک. .» اُنظر: مقالات الإسلامیین، ج ١، ص٥٢٥.

٣- الفصل فی الملل والأهواء والنحل، ج ٢، ص ٩٣.

ص:۲۷۶

وصورة لا كالصور، فهـذا من باب إلزام الخصم وليس بالضـرورة أن يؤمن ويعتقـد به، وهـذا واضح عند أرباب المناظرات، وهشام من أبرز المناظرين بشهادة كثير من العلماء كما تقدّم فى أعلام التراجم.

قال المرتضى فى كتابه الشافى:

إنّه أورد ذلك على سبيل المعارضة للمعتزلة. فقال لهم: إذا قلتم: إنّ القديم تعالى شيء لا كالأشياء، فقولوا: إنّه جسم لا كالأجسام. وليس كـلّ من عـارض بشـيء وسأل عنه يكون معتقـداً له، ومتـديّناً به، وقـد يجوز أن يكون قصـد به إلى اسـتخراج جوابهم عن هـذه المسألة ومعرفة ما عندهم فيها، أو إلى أن يبيّن قصورهم عن إيراد المرضى فى جوابها، إلى غير ذلك(۱)

وقال الشهرستانى:

لا يجوز أن يغفل عن إلزاماته على المعتزلـة، فإنّ الرجل وراء ما يلزمه على الخصم، ودون ما يظهره من التشبيه؛ وذلك أنّه ألزم العلّاف فقـال: إنّـك تقول البارى تعالى: عالم بعلم، وعلمه ذاته فيشارك المحـدثات فى أنّه عالم بعلم، ويباينها فى أنّ علمه ذاته، فيكون عالماً لا كالعالمين، فلِمَ لا تقول: إنّه جسم لا كالأجسام، وصورة لا كالصور، وله قدر لاكالأقدار؟ ! (۲)

ومن الغريب أنّنـا نجـد أنّ الشهرسـتانى يعترف بهـذا الأـمر، ولكنه اتّهمه بأمور لا تليق بمكانته العلميـة. على أنّ أكثر التّهم وردت على لسان الجاحظ والشهرستانى وهى لاتلزمنا.

۱- الشافى فى الإمامة، ج۱، ص ۸۴.

۲- الملل والنحل، ج۱، ص ۱۸۵.

ص:۲۷۷

۳- روایهٔ هشام عن الإمام الصادق (ع) بنفی التجسیم

لو فرضنا أنّ هشاماً کان یؤمن بمقالهٔ التجسیم فلماذا یروی عن أئمته (علیهم‌السلام) بعض الروایات التی تنفی هذه الشبههٔ؟
فقد روی الکلینی عن علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن العباس بن عمرو، عن هشام بن الحکم، عن أبی‌عبدالله (ع) ، أنّه قال للزندیق حین سأله وقال: «فتقول: إنّه سمیع بصیر، قال (ع) : هو سمیع بصیر، سمیع بغیر جارحهٔ، وبصیر بغیر آلهٔ، بل سمیع بنفسه، وبصیر بنفسه»(۱)
وهذا فیه دلالهٔ واضحهٔ أنّه لا یؤمن بمقالهٔ التجسیم، وإلّا لما کان یروی هذا الکلام عن الإمام الصادق (ع) .

۴- الرائد للحق والدافع للباطل لا یکون مجسّماً

من غیر المعقول أنّ من یکون مدافعاً عن الحق وناصراً له أن یتّهم بکونه مجسّم أو مشبّه، فقد تقدّم فی بعض الروایات أنّ الإمام الصادق (ع) قال بحقه: هشام بن الحکم رائد حقنا، وسائق قولنا، المؤیّد لصدقنا، والدافع لباطل أعدائنا، من تبعه وتبع أمره تبعنا. وقوله: هذا ناصرنا بقلبه ویده ولسانه(۲)
وکذلک عندما سأل الإمام الصادق (ع) عن أسماء الله واشتقاقها (إلی أن قال) : «أفهمت یا هشام فهماً تدفع به وتناضل (وتناقل) به أعداءنا المتّخذین مع الله عزّوجلّ غیره؟ قلت: نعم، فقال: نفعک الله به وثبّتک یا هشام» (۳)

۱- الکافی، ج ۱، ص ۱۰۹.
۲- أُنظر: الشافی فی الإمامهٔ، ج ۱، ص ۸۵.
۳- الکافی، ج ۱، ص ۸۷.

ص:۲۷۸

فمن غیر المعقول والمنطقی أن یقدّمه الإمام إلی المحاججهٔ والمناظرهٔ وهو یعلم أنّ هشاماً ممن یعتقد بالتجسیم والتشبیه.

۵- الأمینی یردّ علی الشهرستانی دعوهٔ التجسیم المنسوبهٔ لهشام

الشیخ الأمینی فی ردّه علی الشهرستانی الذی ادّعی أنّ هشاماً مجسّم، قال:

هذه عقائد باطلهٔ عزاها إلی رجالات الشیعهٔ المقتصّین أثر أئمتهم (علیهم‌السلام) اقتصاص الظل لذیه، فلا یعتنقون عقیدهٔ، ولا ینشرون تعلیماً، ولا یبثّون حکماً، ولا یرون رأیاً إلّا ومن ساداتهم الأئمهٔ علی ذلک برهنهٔ دامغهٔ، أو بیان شاف، أو فتوی سدیدهٔ، أو نظر ثاقب.

علی أنّ أحادیث هؤلاء کلّهم فی العقائد والأحکام والمعارف الإلهیهٔ مبثوثهٔ فی کتب الشیعهٔ تتداولها الأیدی، وتشخص إلیها الأبصار، وتهش إلیها الأفئدهٔ، فهی وما نسب إلیهم من الأقاویل علی طرفی نقیض، وهاتیک کتبهم وآثارهم الخالدهٔ لا ترتبط بشیء من هذه المقالات، بل إنّما هی تدحرها وتضادها بألسنهٔ حداد.

وإطراء أئمهٔ الدین (علیهم‌السلام) لهم بلغ حدّ الاستفاضهٔ، ولو کانوا یعرفون من أحدهم شیئاً من تلکم النسب لشنّوا علیهم الغارات، کلاءهٔ لملأهم عن الاغترار بها کما فعلوا ذلک فی أهل البدع والضلالات.

وهؤلاء علماء الرجال من الشیعهٔ بسطوا القول فی تراجمهم وهم بقول واحد ینزهونهم عن کلّ شائنهٔ معزوّهٔ إلیهم، وهم أعرف بالقوم من أضدادهم البعداء عنهم الجهلاء بهم وبترجمتهم، غیر مجتمعین معهم فی حلّ أو مرتحل.

ص:۲۷۹

ولیس فی الشیعهٔ منذ القدم حتّی الیوم من یعترف أو یعرف بوجود هذه الفرق هشامیهٔ، زراریهٔ، یونسیهٔ، المنتمیهٔ عند الشهرستانی ونظرائه إلیهم ککثیر من الفرق التی ذکرها للشیعهٔ(۱)

فالأمینی (رحمه‌الله) یردع القائلین بتهمهٔ التجسیم لهشام وینزّهه عن ذلک، ونعتقد أنّ الأمینی آمن بأنّ هشاماً وإن قال بالتجسیم کمصطلح واستعمال، ولکنه لایقصد التجسیم المعنوی ذو الأبعاد المادیهٔ والکتل الجسمیهٔ من أعراض وحیّز ومکان وطول وعرض وعمق، بل کما قلنا سابقاً: إنّه یقصد بأنّ مقولهٔ: (جسم لا کالأجسام) بمثابهٔ قول: (شیء لا کالأشیاء) فصوّر الجسم کالشیء اصطلاحاً ولفظاً.

أی: أنّه یثبت وجود البارئ تعالی بکونه شیئاً، ولکن فی نفس الوقت یخرجه عن حدّ التعطیل، وکذلک (لا ـ کالأجسام) أی: (لا کالأشیاء) فینفی عنه تبارک ذکره کلّ شبه للأجسام، و مماثلهٔ بینه و بینها، فهو إخراج له تعالی عن حدّ التشبیه، کما تدلّ علیه الآیهٔ الکریمهٔ: (لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ) (الشوری: ۱۱) .

فهذه الآیهٔ نفت عن وجوده تعالی المماثلهٔ لغیره من الأشیاء. وهذا هو التنزیه الکامل الذی لیس فیه شائبهٔ التجسیم.

۶- الإمام الرضا (ع) ینفی الجسمیهٔ فی حدیث الصورهٔ

أمّا حدیث الصورهٔ المنسوب الی هشام فقد فسّره الإمام الرضا (ع) بما یغایر من یقول بالتجسیم، روی الصدوق فی عیون أخبار الرضا بسنده:

۱- الغدیر، ج ۱، ص ۱۴۳.

ص:٢٨٠

عن الحسين بن خالد قال: «قلت للرضا (ع) : يابن رسول الله (ص) إنّ الناس يروون أنّ رسول الله (ص) قال: إنّ الله عزّوجلّ خلق آدم على صورته فقال: قاتلهم الله لقد حذفوا أوّل الحديث: إنّ رسول الله (ص) مرّ برجلين يتسابّان فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبّح الله وجهك ووجه من يشبهك، فقال (ص) له: يا عبدالله، لا تقل هذا لأخيك، فإنّ الله عزّوجلّ خلق آدم على صورته»(١)

فهذا الحديث يبيّن أنّ هناك سقوط فى كلمات الحديث، فالمراد هو عود الضمير فى (صورته) إلى الشخص الذى يشبه آدم، وليس المراد هو الله جلّ شأنه.

رؤية الشيخ المفيد لهذه المقالة

يبقى شىء واحد وهو قول الشيخ المفيد (رحمه‌الله) الذى قد يتشبّث به البعض بأنّ هشاماً يرى التجسيم، قال:

لم يكن فى سلفنا من تديّن بالتشبيه من طريق المعنى، وإنّما خالف هشام و أصحابه، جماعة أصحاب أبى‌عبدالله (ع) بقوله فى الجسم، فزعم أنّ الله جسم لا كالأجسام(٢)

الجواب

قد طرحنا نظرتنا فى هذا الأمر والتى تنأى بهشام عن هذه الشبهة، فقول الشيخ المفيد بالمخالفة فيها شىء من المسامحة، ولعلنا نستفيد من عبارته: إنّ هشاماً خالف «بقوله فى الجسم» لا أنّه خالف «فى القول بالجسم» ، فهذا

١- عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١١٠.

٢- الحكايات، صص ٧٧ و ٧٨.

ص:۲۸۱

المفهوم خالف فيه هشام جميع الشيعة كمصطلح ليس إلّا، وهو تفسير مختص به؛ لكثرة مناظراته ومجادلاته مع الخصم فيشتق بعض المصطلحات التى لا تعبّر بالضرورة عن معتقده كما تقدّم، ولا يقصد منه التجسيم بمعناه المعنوى.

المبحث الرابع: نتيجة وحكم

بعد ما تقدّم نستنتج ونلخّص الأمور التالية:

۱- إنّ التاريخ لا يستطيع أنّ يثبت أن هشاماً كان مجسّماً؛ لأنّ هناك تضارباً فى أحواله، بل حدّثنا التاريخ كونه شخصية كبيرة لها وزنها العلمى، فهو يعدّ من أبرز المناظرين الذين قلّ نظيرهم فى التاريخ الإسلامى، لاسيما فى ميدان العقيدة والكلام، فله صولات وجولات ومنازلات مع المعتزلة وغيرهم، ودافع عن مذهب أهل البيت (عليهم‌السلام) وقواعده التى تتسم بالتنزيه المطلق الذى لا يشوبه التجسيم.

۲- إنّ التراجم الرجالية حدّثتنا عن أنّ هذا الرجل بعيد كلّ البعد عمّا اتّهم به، فهو يعدّ من متكلّمى الشيعة وبطائنهم، وهو الثقة فى الروايات، ومدحه أئمة الشيعة كالإمام الصادق والكاظم (عليهماالسلام) فى أكثر من موقع وموطن، وترحّم عليه الإمام الرضا (ع) ، وعلل من وصفه بهذه الشبهة بالحسد منهم له.

۳- ذكرنا شهادات تنزّهه عن شبهة التجسيم، كما فى قول النجاشى: إنّه حسن التحقيق، وقلنا: إنّ المراد من هذا الوصف أنّ ما يؤمن ويعتقد به هشام مطابق للمذهب وأصوله وقواعده المبتنية على التنزيه بجميع أبعاده.

وكذلك شهادة العلّامة الحلى، الذى دافع وأجاب عمّا اتّهم به فى كتابه

ص:۲۸۲

الكبير، ومن ثمّ وصفه بالرجل العظيم الشأن والرفيع المنزلة.

وكذلك شهادة ابن‌داود الذى قال عنه: إنّ حال عقيدته معلوم، وثناء الأصحاب عليه متواتر.

وكذلك شهادة السيّد الخوئى ببراءته من هذه التهمة حينما قال: بعدم ظنّه فى الروايات التى وصفت هشاماً بالتجسيم، ووصفها بأنّها كلّها موضوعة ومجعولة، وسبب هذا الوضع هو الحسد والبغض لهشام.

۴- ناقشنا جميع الروايات التى اتّهم بها، وقد اتّضح أنّها واهنة وضعيفة ولا ترتقى إلى الاعتبار.

۵- ثمّ استدللنا على نفى هذه الشبهة بأدلة وقرائن تنزّهه عمّا اتّهم به، نذكر منها: أنّه أورد هذا المفهوم، أى: الجسم بمعنى الشىء لفظاً لا معنى، وكذلك أورد هذا المصطلح على نحو الإلزام دون الاعتقاد به، وغير ذلك من القرائن.

إذن نستطيع أن نحكم من خلال بحثنا: أنّ هشاماً يُعدّ من العلماء الكبار الذين لهم الباع الكبير فى الدفاع عن المذهب، وهذا المذهب قائم على نفى التجسيم والتشبيه كما أسلفنا سابقاً من أقوال أئمة الشيعة وعلمائهم، فهذه الشبهة لا يمكن أن يتلبّس بها هشام بمقتضى ما تقدّم من مجموع بحثنا.

ص:۲۸۳

الفصل الثالث: شبهة تجسيم هشام بن سالم

اشارة

ص:۲۸۴

ص:۲۸۵

اتّهام ابن‌تیمیهٔ لهشام بن سالم فی حدیث الصورهٔ

اشارهٔ

ومن الشبهات التی تلحق وتقرن دائماً عند ذکر هشام بن الحکم، هی شبههٔ حدیث الصورهٔ التی اتّهم بها هشام بن سالم، ولتسلیط الضوء علیها وإتماماً للبحث نعالج ما قاله ابن‌تیمیهٔ فی منهاج السنّهٔ:

والفرقهٔ الرابعهٔ من الرافضهٔ الهشامیهٔ أصحاب هشام بن سالم الجوالیقی یزعمون أنّ ربّهم علی صورهٔ الإنسان، وینکرون أن یکون لحماً ودماً ویقولون: هو نور ساطع یتلألأ ـ بیاضاً، وأنّه ذو حواس خمس کحواس الإنسان له ید ورجل وأنف وأذن وفم وعین، وأنّه یسمع بغیر ما به یبصر. .(۱)

وما قاله عبدالقاهر البغدادی کما ینقل الدکتور القفاری، أن هشامَ بن سالم: «مفرط فی التجسیم والتشبیه؛ لأنّه زعم أنّ معبوده علی صورهٔ الإنسان. . وأنّه ذو حواس خمس کحواس الإنسان» (۲)

۱- منهاج السنّهٔ، ج ۲، ص ۲۱۹.

۲- أصول مذهب الشیعهٔ، ج ۲، ص ۶۴۲.

ص:۲۸۶

الجواب

هذه الشبهة کسابقتها مردودة بثلاثة أمور:

الأوّل: ضعف الروایة الناقلة لهذا الحدیث.

الثانی: تزکیة هشام بن سالم فی التراجم الرجالیة.

الثالث: ورود حدیث الصورة فی التراث السنّی.

الأمر الأوّل: ضعف الروایة الناقلة لهذا الحدیث

اشارة

أمّا هذا الحدیث فقد نقله الکشی بسنده قال:

محمّد بن مسعود، قال: حدّثنی علی بن محمّد القمی، قال: حدّثنی أحمد ابن محمّد بن خالد البرقی، عن أبی‌عبدالله محمّد بن موسی بن عیسی من أهل همدان، قال: حدّثنی أشکیب بن أحمد الکسائی، قال: حدّثنی عبدالملک ابن هشام الحناط، قال: «قلت لأبی‌الحسن الرضا (ع) : أسألک جعلنی الله فداک؟ قال: سل یا جبلی، عما ذا تسألنی؟ فقلت: جعلت فداک زعم هشام بن سالم أنّ لله عزّوجلّ صورة، وأنّ آدم خلق علی مثال الربّ، ویصف هذا ویصف هذا وأومیت إلی جانبی وشعر رأسی، . . فقال (ع) : أراد هذا الإثبات، وهذا شبّه ربّه تعالی بمخلوق، تعالی الله الذی لیس له شبیه ولا عدل ولا مثل ولا نظیر ولاهو بصفة المخلوقین، لا تقل بمثل ما قال هشام بن سالم»(۱)

مناقشة سند الروایة

إنّ هذه الروایة ضعیفة لا یمکن أن نعتمد علیها؛ لأنّ فیها أکثر من ضعیف ومجهول، فمحمّد بن موسی: هو أبوجعفر السمان الهمدانی الذی

۱- اختیار معرفة الرجال، ج۲، ص۵۶۸.

ص:۲۸۷

قال النجاشی فی حقّه: ضعّفه القمیون بالغلو، وکان ابن‌الولید یقول: إنّه کان یضع الحدیث(۱)

وکذلک أشکیب الکسائی لیس له ذکر فی الرجال، وکذلک الحناط، فسند الروایة یدور بین هؤلاء الضعفاء، فکیف یمکن أن نرکن ونطمئن بصدقها؟ ! ثمّ لو فرضنا وسلّمنا بصحتها، فلعل الإمام (ع) إنّما صوّب قولهما فی المعنی لا فی إطلاق لفظ الجسم علیه تعالی، ویظهر مما زعما (من أنّ إثبات الشیء أن یقال: جسم) أنّ مرادهم بالجسم أعم من المعنی المصطلح(۲)

أضف إلی ذلک أنّ الذی سأل الإمام قال: زعم هشام بن سالم. . والإمام (ع) کان یردّ علی هذا التساؤل المزعوم بشکل عام، ویبیّن رأی الشیعة فی هذا الأمر، ثمّ وجّههم بالابتعاد عن مقالة هشام؛ لعدم فهمهم بمقصوده ومراده؛ لأنّه اصطلاح خاص به، کما تقدّم فی حدیثنا عن هشام‌بن‌الحکم.

فلیس المراد هنا ذمّ هشام بن سالم، کیف وهو یعدّ من کبار الشیعة ومن المقرّبین للإمام (ع) .

ویکفینا قول الشیخ المفید فی رسالته العددیة، بکونه من الرؤساء والأعلام، المأخوذ منهم الحلال والحرام، والفتیا والأحکام، الذین لا یطعن علیهم بشیء، ولا طریق إلی ذمّ واحد منهم.

وقول ابن‌طاووس: «الظاهر أنّ هشام بن سالم صحیح العقیدة معروف

۱- رجال النجاشی، ص ۳۳۸.

۲- بحار الأنوار، ج ۳، ص ۳۰۵.

ص:۲۸۸

الولایهٔ غیر مدافع»(۱)

وقال بعض العلماء: ما رواه الکشی - من أنّ هشام بن سالم یزعم أنّ لله عزّوجلّ صورهٔ، وأنّ آدم مخلوق علی مثال الربّ - ففی الطریق محمّد بن عیسی الهمدانی وهو ضعیف، وقال بعض أصحابنا: لمّا رأی المخالفون جلالهٔ قدر الهشامین نسبوا إلیهما ما نسبوا؛ ترویجاً لآرائهم الفاسدهٔ (۲).

أو لعل الضمیر فی کلمهٔ فی صورته یعود إلی آدم ولیس علی الباری جلّ وعلاـ بمعنی أنّ الله تعالی خلقه ابتداءً علی صورته التی أوجده علیها ولم یردده فی أطوار الخلقهٔ، نطفهٔ ثمّ علقهٔ ثمّ مضغهٔ ثم أجنّهٔ وهکذا. وقد تقدّم الکلام فی الروایهٔ عن الإمام الرضا (ع) فی الشبههٔ المتقدّمهٔ.

الأمر الثانی: تزکیهٔ أهل التراجم لهشام بن سالم

اشارهٔ

قال النجاشی: روی عن أبیعبدالله وأبیالحسن (علیهماالسلام) ، ثقهٔ ثقهٔ، له کتاب یرویه جماعهٔ.

وعدّه الشیخ الطوسی فی رجاله فی أصحاب الصادق (ع) وفی أصحاب الکاظم (ع) .

وکذلک البرقی (تارهٔ) فی أصحاب الصادق (ع) ، قائلاً: هشام بن سالم مولی بشر بن مروان، کان من سبی الجوزجان، کوفی، یقال له: الجوالیقی، له کتباً، یکنّی بأبیمحمّد، و أخری فی أصحاب الکاظم (ع) .

ووثّقه الشیخ المفید کما تقدّم: أنّه من الرؤساء والأعلام، المأخوذ منهم الحلال والحرام، والفتیا والأحکام، الذین لا یطعن علیهم بشیء، ولا طریق

۱- أُنظر: شرح أصول الکافی، ج ۳، ص ۲۳۰.

۲- المصدر نفسه.

ص:٢٨٩

إلى ذمّ واحد منهم.

وقال ابن‌داود بعد تمام تقسيم الأوّل عند ذكر جماعة: قال النجاشی فی كلّ منهم: ثقة ثقة، مرّتين.

وذكر ابن‌الغضائری فی كتابه خمسة رجال، زيادة على ما قاله النجاشی كلّ منهم: ثقة ثقة، مرّتين(١)

رؤية هشام بن سالم التوحيدية

إنّ نظرة هشام بن سالم التوحيدية قد تلقّاها وترسّخت فی نفسه من معلّمه وأستاذه الإمام الصادق (ع) ، وذلك حينما سأله الإمام (ع) «أتنعت الله؟ فقال: نعم، فقال: هات، فقال: هو السميع البصير، قال: هذه صفة يشترك فيها المخلوقون، قلت: فكيف تنعته؟ فقال: هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لاجهل فيه، وحق لا باطل فيه، فخرجت من عنده وأنا أعلم الناس بالتوحيد» (٢)

فقول هشام: إنّه أعلم الناس بالتوحيد، هی شهادة تنفی عنه ما اتّهم به؛ لأنّ التوحيد الذی تلقّى علمه من الإمام الصادق (ع) يتنافى مع التشبيه والتجسيم وما شابه ذلك، وقد تقدّمت النصوص الكثيرة بلسان الإمام (ع) التی تنزّه البارى جلّ شأنه عن كلّ حدّ وتشبيه وتعطيل.

الأمر الثالث: حديث الصورة فی التراث السنّی

اشارة

إنّ الحديث الذی نسب إلى هشام بن الحكم وابن‌سالم قد تبيّن وهنه وضعفه، وكان الأولى بالدكتور القفاری ومن سار على نهجه أن يلحظوا

١- أُنظر: معجم رجال الحديث، ج ٢٠، صص ٣٢٤ و ٣٢٥.

٢- التوحيد، ص ١٤۶.

ص:۲۹۰

تراثهم العقدی الذی أورد نفس مضمون هذا الحدیث بأسانید صحیحة، فإن قبلوا به فالإشکال یرتفع عن الشیعة، لاسیما وأنّ هذا الحدیث أبطلته الشیعة. ویأتی النقض علی هذه الأحادیث التی قبلوها وصححوها، فبالتالی یعود الإشکال علی الدکتور القفاری نفسه الذی أغمض عینه عن هذا التراث المملوء بهذه الأحادیث.

وننقل بعض ما ورد من أحادیث فی الکتب المعتبرة التی نقلت هذا المضمون، وهی کالتالی:

۱- روایة أبی‌هریرة

روی البخاری فی صحیحه، قال: «حدّثنا یحیی بن جعفر، حدّثنا عبدالرزاق، عن معمر، عن همام، عن أبی‌هریرة، عن النبی (ص) قال: خلق الله آدم علی صورته طوله ستون ذراعاً. .» (۱)

وروی البخاری أیضاً بسنده عن أبی‌هریرة، قال: «إنّ الناس قالوا:

یا رسول الله هل نری ربّنا یوم القیامة؟ . . فإذا جاءنا ربّنا عرفناه، فیأتیهم الله فی صورته التی یعرفون، فیقول: أنا ربکم، فیقولون: أنت ربنا فیتّبعونه»(۲)

ففی هذه الروایة تعبیر صریح بأنّ الله یأتی فی صورته التی یعرفون، ولکن السؤال کیف عرفوها؟ ولعل الجواب ما یرویه أیضاً البخاری حیث إنّ هناک علامات یعرفونه بها وهی الساق.

۱- صحیح البخاری، ج ۷، ص۱۲۵.

۲- المصدر نفسه، ص۲۰۵.

ص:۲۹۱

۲- روایهٔ أبی‌سعید الخدری

روی أبی‌سعید الخدری عن رسول الله (ص) : قلنا: «یا رسول الله هل نری ربّنا یوم القیامهٔ؟ قال: هل تضارون فی رؤیهٔ الشمس والقمر إذا کانت صحوا؟ قلنا: لا، قال: فإنّکم لا تضارون فی رؤیهٔ ربکم یومئذ إلّا کما تضارون فی رؤیتهما. .» إلی أن قال: «إنّما ننتظر ربنا، قال: فیأتیهم الجبّار فی صورهٔ غیر صورته التی رأوه فیها أوّل مرّهٔ، فیقول: أنا ربکم، فیقولون: أنت ربنا، فلا یکلّمه إلّا الأنبیاء، فیقول: هل بینکم وبینه آیهٔ تعرفونه، فیقولون: الساق، فیکشف عن ساقه، فیسجد له کلّ مؤمن»(۱)

۳- روایهٔ عبدالله بن عباس

روی أحمد بن حنبل فی مسنده، عن ابن‌عباس: «إنّ النبی (ص) قال: أتانی ربّی عزّ وجل اللیلهٔ فی أحسن صورهٔ»(۲)
وقد صحح هذا الحدیث أحمد محمّد شاکر فی تعلیقه علی المسند بقوله: «إسناده صحیح» (۳). وکذلک وصححه الألبانی(۴)
وهذه الروایهٔ واضحهٔ تماماً فی إثبات الصورهٔ لله تعالی.

۴- روایهٔ عبدالله بن عمر

روی الطبرانی بسنده عن ابن‌عمر، قال: «قال رسول الله (ص) لا- تقبّحوا الوجه فإنّ آدم خلق علی صورهٔ الرحمن تبارک وتعالی»(۵). وهذا الحدیث صحیح،

۱- صحیح البخاری، ج ۸، صص ۱۸۰ و ۱۸۱.

۲- المسند، ج ۳، ص۴۵۸.

۳- المصدر نفسه.

۴- السلسلهٔ الصحیحهٔ، ج ۸، ص۱۷۶.

۵- المعجم الکبیر، ج ۱۲، ص ۴۳۰.

ص:۲۹۲

بشهادة الهيثمی، قال: «رواه الطبرانی، ورجاله رجال الصحيح غير إسحاق‌بن إسماعيل الطالقانی وهو ثقة»(۱)

فتوى اللجنة الدائمة للإفتاء بصحة حديث الصورة ولا غرابة فيه

أضف إلی ذلک أنّ مشايخ الدكتور القفاری أفتوا بإمرار هذا الحديث علی ظاهره والضمير فی (صورته) يعود إلی الله تبارک وتعالی، وهذا ما أفتت به اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء فی المملكة العربية السعودية، وننقل نص الفتوى:

فتوى رقم ۲۳۳۱:

سؤال: عن أبی‌هريرة – رضی الله عنه – عن النبی (ص) أنّه قال: «خلق الله آدم علی صورته ستون ذراعاً» ، فهل هذا الحديث صحيح؟

الجواب: حديث صحيح، ولا غرابة فی متنه، فإنّ له معنيان:

الأوّل: أنّ الله لم يخلق آدم صغيراً قصيراً كالأطفال من ذريته ثمّ نما وطال حتّی بلغ ستين ذراعاً، بل جعله يوم خلقه طويلاً علی صورة نفسه النهائية طوله ستون ذراعاً.

والثانی: أنّ الضمير فی قوله: علی صورته يعود علی الله، بدليل ما جاء فی رواية أخرى صحيحة: علی صورة الرحمن، وهو ظاهر السياق، ولا يلزم علی ذلک التشبيه، فإنّ الله سمّی نفسه بأسماء سمّی بها خلقه، ووصف نفسه بصفات وصف بها خلقه، ولم يلزم من ذلک التشبيه، وكذا الصورة، ولا يلزم من إتيانها لله تشبيهه بخلقه؛ لأنّ الاشتراک فی الاسم وفی المعنی الكلّی

۱- مجمع الزوائد، ج ۸، ص۱۹۸.

ص:۲۹۳

لایلزم منه التشبیه فیما یخص کلاًّ منهما؛ لقوله تعالی: (لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَهُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ) (الشوری: ۱۱) .

اللجنهٔ الدائمهٔ للبحوث العلمیهٔ والإفتاء

الرئیس: عبدالعزیز بن عبدالله بن باز

نائب رئیس اللجنهٔ: عبدالرزاق عفیفی

عضو: عبدالله بن غدیان

عضو: عبدالله بن قعود(۱)

وقد ألفت الکتب حول إثبات حدیث الصورهٔ، ولعل أهمّها هو کتاب (عقیدهٔ أهل الإیمان فی خلق آدم علی صورهٔ الرحمن) لمؤلّفه السلفی حمود بن عبدالله التویجری، وقد قرّض له مفتی المملکهٔ العربیهٔ السعودیهٔ عبدالعزیز بن باز هذا الکتاب، وأمضی ما وصل إلیه المؤلّف من نتائج.

ونص التقریض هو کالتالی:

فألفیته کتاباً قیّماً کثیر الفائدهٔ، قد ذکر فیه من الأحادیث الصحیحهٔ الواردهٔ فی خلق آدم علی صورته، وفیما یتعلّق بمجیء الرحمن یوم القیامهٔ علی صورته، وقد أجاد وأفاد وأوضح ما هو الحق فی هذه المسألهٔ، وهو أنّ الضمیر فی الحدیث الصحیح فی خلق آدم علی صورته یعود إلی الله عزّوجل. . (۲)

ابن‌تیمیهٔ یثبت حدیث الصورهٔ، وأنّ الضمیر فی (صورته) عائد إلی الله تعالی

قال التویجری فی کتابه:

فقد ثبت عن النبی (ص) من طرق کثیرهٔ أنّه قال: «إنّ الله تعالی خلق الله آدم

۱- فتاوی اللجنهٔ الدائمهٔ للبحوث العلمیهٔ والإفتاء، ج۵، صص ۳۱۶ و ۳۱۷.

۲- عقیدهٔ أهل الایمان فی خلق آدم علی صورهٔ الرحمن، ص ۳.

ص:۲۹۴

على صورته» ، وقد قال شيخ الإسلام ابن‌تيمية فى ردّه على الرازى: إنّ هذا الحديث مستفيض من طرق متعددة عن عدد من الصحابة رضى الله عنهم، وأنّه لم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاع فى أنّ الضمير عائد إلى الله تعالى، وأنّ الأحاديث كلّها تدل على ذلك، وقال أيضاً: إنّ الأمّة اتّفقت على تبليغه وتصديقه ولكن لمّا انتشرت الجهمية فى المائة الثالثة جعلت طائفة الضمير عائداً إلى غير الله تعالى(۱)

فالتويجرى ينقل عن شيخه ابن‌تيمية تصحيح هذا الحديث، وأنّ الضمير يعود إلى الله تبارك وتعالى.

إذن فهل يمكن بعد ذلك أن لا نقول بالتجسيم الصريح لمن يعتنق هذا الفكر؟ ! ثمّ أين غابت تلك المقولة عن الدكتور القفارى وعبدالقاهر البغدادى حين اتّهما هشام بن الحكم وهشام بن سالم بالتجسيم؛ نتيجة لنقلهم هذا الحديث الضعيف فى تراثنا الحديثى؟ ! كما قررناه سابقاً.

ولعلنا نلتمس العذر للدكتور القفارى جهله بكتب شيخه ابن‌تيمية ولكن هذا الاحتمال بعيد؛ لأنّ مشايخه كابن‌باز والتويجرى وابن‌عثيمين نقلوا وأمضوا هذا الحديث تبعاً لما قرره شيخ الإسلام ابن‌تيمية.

أو أنّ عصبيته وحقده على التشيّع كانت السبب وراء هذه التهمة، فأغمض عينيه عن هذه الأحاديث التى تجسّم المولى تبارك وتعالى.

ونرى أنّ له العذر فى عدم تأويل هذه الأحاديث، فقد تقدّم فى بحوثنا السابقه منع التأويل والمجاز، الذى تبنّاه شيخه ابن‌تيمية، والذى أوقعه فى شباك التجسيم الذى لايستطيع أن يخرج عن دائرته ما لم يتحرر من هذا الفكر.

۱- عقيدة أهل الإيمان فى خلق آدم على صورة الرحمن، ص ۵.

ص:۲۹۵

ابن‌عثیمین یثبت الصورة المادیة لله تبارک وتعالی

ولأهمیة هذا البحث أنقل ما قاله الشیخ ابن‌عثیمین – بتفصیله– فی شرحه للعقیدة الواسطیة لابن‌تیمیة، فی شرحه حدیث: خلق الله آدم علی صورته أو هیئته. وإلی من تعود کلمة صورته أو هیئته، وکیف نفسّر هذا؟

قال ابن‌عثیمین:

روی البخاری ومسلم: «عَنْ أَبِی‌هُرَیْرَةَ عَنِ النَّبِیِّ (ص) قَالَ: خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَی صُورَتِهِ طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعاً» ، وروی ابن‌أبی‌عاصم فی السنّة: عن ابن‌عمر، قال: قال رسول‌الله (ص) : «لا تقبّحوا الوجوه، فإنّ ابن‌آدم خلق علی صورة الرحمن» ، قال الشیخ عبدالله الغنیمان حفظه الله: (هذا حدیث صحیح صححه الأئمة، الإمام أحمد وإسحاق بن راهویه، ولیس لمن ضعّفه دلیل، إلّا قول ابن‌خزیمة، وقد خالفه من هو أجل منه) .

وروی ابن‌أبی‌عاصم أیضاً عن أبی‌هریرة قال: قال رسول الله (ص) : «إذا قاتل أحدکم فلیجتنب الوجه، فإنّ الله تعالی خلق آدم علی صورة وجهه» ، قال الشیخ الألبانی: إسناده صحیح.

وهذان الحدیثان یدلّان علی أنّ الضمیر فی قوله: «علی صورته» راجع إلی الله تعالی.

وسئل الشیخ ابن‌باز (رحمه‌الله) : ورد حدیث عن النبی (ص) ینهی فیه عن تقبیح الوجه، وأنّ الله سبحانه خلق آدم علی صورته، فما الاعتقاد السلیم نحو هذا الحدیث؟

فأجاب (رحمه‌الله) : الحدیث ثابت عن النبی (ص) ، أنّه قال: «إذا ضرب أحدکم فلیتق الوجه، فإنّ الله خلق آدم علی صورته» ، وفی لفظ آخر: «علی صورة

ص:۲۹۶

الرحمن» وهذا لا يستلزم التشبيه والتمثيل.

فقوله (ص) : (خلق آدم على صورته) أى: أنّ الله عزّوجل خلق آدم على صورته سبحانه، فهو سبحانه له وجه وعين، وله يد ورجل سبحانه وتعالى، وآدم له وجه، وله عين، وله يد، وله رجل. . . ، لكن لا يلزم من أن تكون هذه الأشياء مماثلة للإنسان فهناك شىء من الشبه، لكنه ليس على سبيل المماثلة. . إلى آخر كلامه (۱)

وواضح من هذا الكلام أنّ الشيخ ابن‌عثيمين لا ينكر الصورة المادية الصرفة، فأثبت أنّ لله وجهاً ويداً وعيناً ورجلاً، ولكن أوّلها بأنّها ليست مماثلة للإنسان فهناك شىء من الشبه، لكنه ليس على سبيل المماثلة.

وهذا اعتراف بنظرته الحسّية التى يأنسها بذهنه المادى، ولو سألناه كيف عرفت أنّ هناك شيئاً من الشبه؟ !

نعتقد أنّ الجواب الوحيد هو: الأُنس الذهنى بالمادة التى يعيشها فى هذه الدنيا، فليس هناك مخرج سوى أنّهم مقلّدون لابن‌تيمية الذى أنكر الظاهر وجمد على ألفاظه وأنكر التأويل والمجاز، فوقعوا فى هذه الإشكالية التى يصعب حلّها فى منهج يتبنّى هذه الرؤية.

خلاصة الكلام فيما اتّهم به هشام بن سالم

فمما تقدّم نلخّص الكلام فيما اتّهم به هشام بن سالم بالنقاط التالية:

۱- إنّ كلام عبدالقاهر البغدادى وتبعه القفارى الذى نقل كلامه فى أنّ هشام بن سالم مفرط بالتجسيم والتشبيه هو كلام يفتقر إلى الدقّة

۱- أُنظر: شرح العقيدة الواسطية، ج ۱، صص ۱۰۷و ۲۹۳.

ص:۲۹۷

والموضوعية، وهو عار عن الصحة، فقد اتّضح أنّ الرواية التي أسسوا عليها اعتقادهم بهذه الشبهة هي رواية ضعيفة؛ لأنّ فيها أكثر من راو ضعيف ومجهول.

۲- لو سلّمنا بصحة هذه الرواية، فليس المقصود أو المراد من الصورة بنظر هشام بن سالم هي الصورة المادية، بل هو في مقام التنزيه للباري عزّوجل، كما في قوله: شيء لا كالأشياء.

۳- ثمّ بعد ذلك نقلنا نظرة هشام التوحيدية، الخالية من التجسيم والتشبيه. وأخيراً فقد زكّاه علماء الشيعة في كتبهم الرجالية، حيث إنّ الرجل يُعدّ من كبار الشيعة الإمامية، ومن الرؤساء والأعلام الذين لا يطعن عليهم بشيء، وهذه شهادة بكونه بريئاً من هذه الشبهة، وإلّا لغمزوه وطعنوا به، فهو الثقة الثقة كما عبّر عن ذلك النجاشي وغيره.

۴- أضف إلى ذلك أنّ التراث السنّي ولاسيما الفكر الوهابي، قد صحح حديث الصورة، وتبنّى الرؤية التجسيمية، كابن تيمية وابن باز والتويجري وابن عثيمين.

۵- ثمّ كان من المفترض على البغدادي والقفاري أن يفتّشوا في تراثهم الحديثي، قبل أن يوجّهوا سهام نقدهم إلى الشيعة، بلا تأمّل وتروّي في هذا التراث القائم على التنزيه المطلق، فقد روى مضمون هذا الحديث البخاري ومسلم في صحيحيهما، وأحمد في مسنده، والطبراني في معجمه، وابن تيمية، وجاء خلفهم من الخَلَف من قال بصحة هذه الروايات واستفاضتها، فكان الأولى بالقفاري وغيره أن يعالج هذا الخلل قبل أن يتّهم الآخرين بلا تأمّل وتدقيق؛ لأنّ الرواية التي تشبّث بها هي

ص:۲۹۸

ضعيفة ولا قيمة لها وفق مبانى الرجال الشيعية، ووفق الرؤية الدلالية التى نؤمن بها.

إذن فهذه الشبهة ساقطة ولا قيمة لها لمن يبحث عن الحق بإنصاف وموضوعية وعلمية.

ص:۲۹۹

الباب الرابع: التوحید فی المنظومهٔ الفکریهٔ الشیعیهٔ

اشارهٔ

ص:٣٠٠

ص:۳۰۱

الفصل الأوّل: نظرهٔ موجزهٔ حول التصوّر الإسلامی للصفات

اشارهٔ

ص:۳۰۲

ص:۳۰۳

تمهید

اشارة

بعـدما تقـدّم من بياننا لعقائـد ابن تيميـة فى التوحيد ودفعنا لشـبهاته؛ تفرض علينا طبيعة البحث أن نقارن هذا الفهم للتوحيد، بالمدرسـة الشيعية المتمثّلة بأهل البيت (عليهم‌السلام) ؛ وذلك لأمرين:

الأوّل: أنّ المقارنة تكشف الخلل فى المنهج الذى اتُّبع من قبل المدرسة التيمية.

والثـانى: إثراء هـذا البحث بآراء الفكر الشـيعى لاسـيما فى الصـفات، له مدخليـة فى إعطاء رؤيـة صافيـة وصـحيحة لتوحيـد الله تبارك وتعالى.

إنّ التوحيـد فى المنظومـة الفكريـة الشـيعية ينبع مما قرره أئمتهم ووفق ما ورثوه من تراث حديثى زاخر بهذه العقيدة، ويعدّ الإمام على (ع) هو المؤصّل والمنظّر والمعلّم، بل والموضّـح لمعالم التوحيد بعد رسول الله (ص) ، وكتاب نهج البلاغة طافح بهذه المعالم التى قلَّ وعدم نظيرها، فالمتأمّل بكلماته وخطبه لاسـيما فى هذه المسألة الأساسـية والمفصلية، يجد أنّه دمج بين العقل والنص القرآنى، وأرسى القواعد التى تلائم التأويل فى النصوص التى قد يُفهم منها التجسيم والتشبيه للخالق بصفات الخلق.

ص:۳۰۴

مفهوم الصفات فی المدارس الفكرية

اشارة

وقبل أن نلج لتفصيلات كلام أميرالمؤمنين (ع) ، ارتأيت أن نلقی نظرة موجزة حول المدارس الفكرية التی طرحت مفهوم الصفات الإلهية، وكيف تعاملت معه؟ لاسيما المدارس الفكرية المشهورة كالمعتزلة والأشاعرة والمدرسة التيمية الوهابية والإمامية.

فهل الصفات التی تجری عليه سبحانه، هی صفات واقعيّة مغايرة لذاته تعالی؟ أو أنّها عين ذاته؟ بمعنی أنّنا لو أخذنا الصفات الذاتية، كالعلم والقدرة والحياة، فإنّنا لن نجد شيئين، ذاتاً وعلماً، أو ذاتاً وقدرة، أو ذاتاً وحياة. وبالتالی، لن نجد شيئين، ذاتاً وصفة مغايرة لها زائدة عليها.

۱- التصوّر الاعتزالی للصفات الإلهية

(۱)

(

ذهب بعض متكلّمی المعتزلة كالجبائی، إلی أنّ صفاته تعالی مغايرة لذاته، فأطلق عليها أنّها أحوال، فكون اللّه عالماً عند هؤلاء حال، هی صفة وراء كونه ذاتاً، وهذه الأحوال (الصفات) لا يقول فيها: إنّها موجودة

۱- أصل المعتزلة كما يرويه الشيخ المفيد قائلًا: «وأمّا المعتزلة وما وسِمَت به من اسم الاعتزال، فهو لقبٌ حدَث لها عند القول بالمنزلة بين المنزلتين، وما أحدَثه واصل بن عطاء من المذهب فی ذلك، هو وصاحبه عمرو بن عبيد ومن وافقهما علی التديّن بذلك، وأدّی بهم الإصرار علی رأيهم إلی اعتزال الحسَن البصری وأصحابه، وتحيّزهم إلی مجلسهم الذی اختصّوا به، فسمّاهم الناس عند ذلك معتزلة؛ لاعتزالهم مجلس أُستاذهم بعد أنْ كانوا من أهله ولم يكن قبل ذلك يُعرف الاعتزال ولا كان علَماً علی فريق من الناس» . أوائل المقالات، ص ۳۵. ولايخفی أنّ المعتزلة انقسموا إلی اثنی عشر فرقة، وقد وقع الخلاف بين شيوخهم فی المسائل الكلامية والفلسفية، ومن فرقهم الواصلية نسبة لمؤسس هذه الفرقة واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصری، والفرقة العمرية نسبة إلی عمرو بن عبيد، والنظامية نسبة إلی إبراهيم بن سيار النظام، والأسوارية والعمرية والبشرية والإسكافية والجبائية. . وغيرهم، لذا فقد اختلفوا فی مسألة الصفات، فالبعض يطابق الرؤية الإمامية والبعض الآخر يخالف هذه الرؤية.

ص:۳۰۵

ولامعدومة، ولا أنّها قديمة ولا محدثة، ولا معلومة ولا مجهولة (۱)

وواضح بطلان هذه العقيدة؛ فكيف نجمع بين أنّها موجودة وفى نفس الوقت غير معلومة ولا مجهولة. . فالتناقض والتهافت لازم لهذه الرؤية.

وهناك رؤية أخرى للمعتزلة وهى تطابق الرؤية الإمامية فى عينية الذات والصفات(۲)

«إنّ الله واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسم، ولاشبح، ولاجثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا ـ عرض، ولا بذى لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا مجسّـة، ولا بذى حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة، ولايبوسة، ولا طول، ولا عرض، ولا ـ عمق، ولااجتماعة، ولا ـ افتراق. . . ولا ـ يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا ـ يوصف بأنّه متناه، ولا يوصف بمساحة. . فهذه جملة قولهم فى التوحيد»(۳)

۱- أُنظر: الفرق بين الفِرق، ج ۱، ص۱۸۲.

۲- هناك شبهة قد تراود البعض: أنّ الشيعة فى عقائدهم وأُصولهم أتباع للمعتزلة فى هذه العقائد، وللأسف نجد من يجتر هذا الكلام من كتاب ونخب علمية ليكرروا هذه المقالة فى أكثر من موقع بدون مراجعة دقيقة لعقائد الشيعة وأصولهم؛ فإنّ الشيعة وكتبهم ومعالمهم الفكرية تخالف جميع الفرق فى مسائل كثيرة، وقد تلتقى معهم فى بعضها سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة؛ ولكن الشيء الذى يجب أن يُعترف به: أنّ الشيعة بما يملكونه من تراث زاخر من العلم، وبما ورثوه من أئمتهم عليهم‌السلام لاسيما أميرالمؤمنين أوّل أئمة الشيعة، والذى يُشكّل منظومة فكرية متكاملة، فجاءت كلماته وتقريراته العظيمة فى الصفات والعدل والقدر وغيرها من البحوث الفلسفية، ومعلوم أنّ هذه الكلمات طرحت قبل وجود المعتزلة، بل وجميع الفرق الأُخرى. لذا نجد السيّد المرتضى رحمه‌الله يقول: «اعلم أنّ أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أميرالمؤمنين علي ع وخطبه، وأنّها تتضمّن من ذلك مالا مزيد عليه، ولا غاية وراءه. ومن تأمّل المأثور فى ذلك من كلامه، علم أنّ جميع ما أسهب المتكلّمون من بعد فى تصنيفه وجمعه إنّما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الأصول» . أمالى السيّد المرتضى، ج ۱، ص ۱۰۳. وسيجد القارئ الكريم فى طيّات هذا البحث كلمات أئمة الهدى فى توحيد الذات والصفات.

۳- المقالات الإسلامية، ج ۱، ص ۱۵۵.

ص:۳۰۶

۲- التصوّر الأشعری للصفات الإلهیهٔ

(۱)

(

وأمّا التصوّر الأشـعری لصـفات الـذات الالهیـهٔ: أنّ له تعالی صـفات موجودهٔ قدیمـهٔ زائدهٔ علی ذاته، فهو عالم بعلم، قادر بقدرهٔ، مرید بإرادهٔ، وعلی هذا القیاس فهو سـمیع بسـمع، بصیر ببصـر، حی بحیاهٔ، واستدلّوا علی ذلک بأُمور أهمّها: أنّ هذه الصفات لو کانت عین ذاته، ومتّحدهٔ معها مفهوماً، لم یکن لحملها علی الذات فائدهٔ، ولزِم من حملها علیها حمل الشیء علی نفسه.

و أنّ هذه الصفات لو کانت عین ذاته، لزِم کون المعنی المتحصّل من جمیعها واحداً، مع أنّ معانیها مختلفهٔ وجداناً.

وکذلک قالوا: بقیاس الغائب علی الحاضـر، ولا شکّ فی أنّ صدق العالِم علی الحاضر وهو الإنسان مثلًا بواسطهٔ علمه، وصدق السمیع والبصیر علیه بواسطهٔ بصره وسمعه، فکذلک بالنسبهٔ إلیه تعالی.

والجواب: إنّ نسـبهٔ هـذه الصـفات مع بعضـها ومع الذات القدسیّهٔ، إنْ لوحظَت من حیث مفهوم کلّ واحدهٔ من هذه الصـفات ومفهوم ذاته تعالی، فالتغایر موجود من هـذه الجهـهٔ؛ لأنّ مفهوم کلّ واحدهٔ منها مغایر لمفهوم الصـفهٔ الأُخری ولذاته تعالی، ویکفی فی صـحّهٔ حمل کلّ واحدهٔ منها علی

۱- الأشاعرهٔ نسـبهٔ إلی علیّ بن إسماعیل المعروف بأبیالحسن الأشعری، وهو الذی وضع أُصول هذا المذهب فی سنهٔ ۳۰۰ تقریباً، بعد أنْ انفصل عن أُسـتاذه محمّد بن عبدالوهاب الجبائی، وناصَر المحدّثین فی أکثر آرائهم فی أُصول العقائد، وینسب المذهب إلیه؛ لأنّه سلَک طریقاً وسَـطاً بین المحـدّثین الـذین یعتمـدون علی النصوص، ولا یرون للعقل سُـلطاناً فی مقابلها، ویعتمدون علی ظواهر الآیات والأحادیث، وبین المعتزلـهٔ الـذین اعتمـدوا علی العقل، واعتبروا الوحی مقرّراً لأحکام العقل، ولمّا جاء الأشـعری لم یعتمـد علی العقل مسـتقلًا، ولا وقف مع النصوص والتزم بها وإنْ خالفت العقل، وحاول أنْ یجمع بین الأمرین. اُنظر: الشـیعهٔ بین الأشاعرهٔ والمعتزلـهٔ، ص ۱۳۰.

ص:۳۰۷

الـذات، ومغایرة کلّ واحـدة للأُخری هذا المقدار من المغایرة، وإنْ لوحظ من حیث الواقع والحقیقة، فالجمیع شـیء واحد، ولکن هذا النحو من المغایرة الحقیقیة لیس شرطاً فی صحّة الوصف وصدقه علی الذات.

وأمّا فرضـیة قیاس شـیء علی شـیء، إنّما یصحّ عند القیاسیّین لوجود علّة مشترکة بین المقیس والمقیس علیه، والله سبحانه لیس کمثله شیء، ولا-یشترک مع مخلوقاته فی شـیء لیصـحّ قیاسه علیها، هـذا بالإضافـة إلی أنّ المقتضـی لثبوت هـذه الصـفات فی الشاهـد مغایر لثبوتها فی الغائب(۱)

۳-التصوّر السلفی للصفات الإلهیة

والمتمثّل بالفکر الوهابی السـلفی والمقلّـد لابن تیمیة، فقد تقدّم الکلام مفصّـلًا عنه، وخلاصـته هو الجمود علی ظاهر الألفاظ، وإمراره علی ما هو علیه بلا تأویل، وقد وضّحنا الأسس التی قام علیها هذا الفکر، وهو إنکاره للتأویل والمجاز مما أوقعه فی متاهات التجسیم.

فقد جاءعلی لسان ابن تیمیة:

الأخبار التی جاءت فی الصفات، فقالوا: أمرّوها کما جاءت، وفی روایة فقالوا: أمرّوها کما جاءت بلا کیف.

ثمّ قال: فقولهم رضی الله عنهم: أمرّوها کما جاءت ردّ علی المعطّلة، وقولهم بلا کیف: ردّ علی الممثّلة(۲)

ومعنی أمرّوها کما فسّرها البغوی فی شرح السنّة:

أی: کلّ ما جاء فی الکتاب والسنّة من هذا القبیل فی صفاته تعالی،

۱- اُنظر: المواقف، ج ۳، صص ۶۹ و ۷۰؛ الشیعة بین الأشاعرة والمعتزلة، ص ۱۶۶.

۲- مجموع الفتاوی، ج ۵، ص ۳۹.

ص:۳۰۸

کالنفس والوجه والعین والإصبع والید والرجل والإتیان والمجیء والنزول إلی السماء والاستواء علی العرش والضحک والفرح، . . فهذه ونظائرها صفات الله تعالی وردَ بها السمع، فیجب الإیمان بها، وإبقاؤها علی ظاهرها، معرضاً فیها عن التأویل، مجتنباً عن التشبیه (۱)

لذا قالوا بالنزول والضحک والحد والجههٔ، بل وکلّ صفهٔ ورد ذکرها فی القرآن الکریم لابدّ أن تفسّر علی ما هی علیه.

ولکن هذا التصوّر باطل بلحاظ أمرین:

الأوّل: مصادمهٔ هذا التصوّر الذی وقف علی ظاهر اللفظ بالعقل، الذی یرفض فرضیهٔ کون الله جلّ وعلا جسماً.

والثانی: إنّ الآیات التی تمسّکوا بها هی آیات متشابهٔ ولابدّ من إرجاعها إلی المحکم من کتاب الله تعالی، والتی تنأی عن التشبیه والتمثیل، کقوله تعالی: (لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ) ، أو (لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ) ، وبالنتیجهٔ لابدّ من صرفها عن ظاهرها، وذلک بتأویلها وجعلها موافقهً مع منطق العقل والنقل التی ذکرته الآیات الکریمهٔ. وقد حفل بحثنا فی ذکر الموارد التی ذکرها ابن تیمیهٔ والرّد علیها، فراجع.

۴- التصوّر الإمامی للصفات الإلهیهٔ: عینیهٔ الصفات والذات

إنّ العقیدهٔ الإمامیهٔ الاثنی عشریهٔ فی صفاته تعالی الثبوتیهٔ الحقیقیهٔ الکمالیهٔ التی تسمّی بصفات (الجمال والکمال) ، کالعلم والقدرهٔ والغنی والإرادهٔ والحیاهٔ هی کلّها عین ذاته لیست هی صفات زائدهٔ علیها، ولیس وجودها إلّا وجود الذات، فقدرته من حیث الوجود حیاته، وحیاته قدرته،

۱- شرح السنّهٔ، ج ۱، صص ۱۶۸ - ۱۷۰.

ص:۳۰۹

بل هو قادر من حیث هو حی، وحی من حیث هو قادر، لا اثنینیة فی صفاته ووجودها، وهکذا الحال فی سائر صفاته الکمالیة. نعم، هی مختلفة فی معانیها ومفاهیمها، لا ـ فی حقائقها ووجوداتها؛ لأنّه لو کانت مختلفة فی الوجود - وهی بحسب الفرض قدیمة وواجبة کالذات - للزم تعدد واجب الوجود ولانثلمت الوحدة الحقیقیة، وهذا ما ینافی عقیدة التوحید. وأمّا الصفات الثبوتیة الإضافیة کالخالقیة والرازقیة والتقدّم والعلّیة، فهی ترجع فی حقیقتها إلی صفة واحدة حقیقیة، وهی القیومیة لمخلوقاته، وهی صفة واحدة تنتزع منها عدّة صفات باعتبار اختلاف الآثار والملاحظات، وأمّا الصفات السلبیة التی تسمّی بصفات (الجلال) ، فهی ترجع جمیعها إلی سلب واحد هو سلب الإمکان عنه، فإنّ سلب الإمکان لازمه، بل معناه سلب الجسمیة والصورة والحرکة والسکون والثقل والخفة وما إلی ذلک، بل سلب کلّ نقص.

ثمّ إنّ مرجع سلب الإمکان فی الحقیقة إلی وجوب الوجود، ووجوب الوجود من الصفات الثبوتیة الکمالیة، فترجع الصفات الجلالیة (السلبیة) آخر الأمر إلی صفات الکمالیة (الثبوتیة)(۱)، والله تعالی واحد من جمیع الجهات لا تکثّر فی ذاته المقدّسة، ولاترکیب فی حقیقة الواحد الصمد(۲)

۱- اُنظر: عقائد الإمامیة، ص ۳۹.

۲- أی: لا یوصف بالموت، ولا بالعجز، ولا بالجهل. کما لا یوصف بخلّوه عن الحیاة والعلم والقدرة؛ لأنّ هذه الصفات ثابتة له، وهی کمالیة له وبالتالی الصفات السلبیة ترجع إلی الکمالیة الثبوتیة

ص:۳۱۰

ص:۳۱۱

الفصل الثانی: النبی وأئمهٔ أهل البیت (علیهم‌السلام) یقرّرون التوحید الإلهی الصحیح

اشارهٔ

ص:۳۱۲

ص:۳۱۳

بعدما تقدّم من الرؤى الإسلامية للصفات؛ نعتقد أنّ المُنصف يرى أنّ ما تعتقد به الإمامية هو عين الصواب؛ وذلك لما ورثوه من علم زاخر رسمه لهم نبيهم وأئمتهم (عليهم‌السلام) ؛ فلو أخذنا قبسات من فيض علمهم، بدءً برسول‌الله (ص) المنبع لعلمهم، الذى يشكّل مدينة العلم، ومن ثمّ ننتقل إلى أبواب هذه المدينة الطافحة بالمعارف الإلهية الربانية.

رسول الله (ص) يُثبت أنّ معرفة الله هى نفى الشبه والتمثيل عنه تعالى

عندما خاطب رسول الله (ص) ذلك الأعرابى وهو يسأله عن رأس العلم، فكان الجواب هو: معرفة الله، والمعرفة تكمن فى نفى التشبيه والتمثيل عنه جلّ وعلا.

روى الصدوق بسنده عن ابن‌عباس، قال: «جاء أعرابى إلى النبى (ص) فقال: ما رأس العلم يا رسول الله؟ قال: معرفة الله حقّ معرفته، قال الأعرابى: وما معرفة الله حقّ معرفته؟ قال: تعرفه بلا مثل ولا شبه ولا ند، وأنّه واحد أحد، ظاهر باطن، أوّل آخر، لاكفو له ولا نظير، فذلك حقّ معرفته»(۱)

۱- التوحيد، ص ۲۸۵.

ص:۳۱۴

إذن فحقّ معرفته هی نفی المثل والشبه والند، فهو أحد صمد لا ـ كفو له ولا ـ نظير. ومن هنا جاءت أهمية التوحيد، وأنّها من أهم المعارف، ولابدّ أن ننقّح هذه المعارف ونقف عندها مليّاً؛ لأنّها رأس العلم كما قال رسول‌الله (ص) ، وهذا التعبير فيه دلالة كبيرة تؤكّد أهميته؛ باعتبار أنّ الرأس هو المركز، وهو الذی يتحكّم بالجسد ويوجّهه كيف شاء.

نظرة الإمام على (ع) التنزيهية للصفات

نفی الرؤية

وكذلك الأمر نفسه نجده عند تلميذه (ع) ، عندما يأتی لظاهر الآية فی قوله تعالی: (لاتُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ) أو قوله: (لَنْ تَرانِی) فيفسّرها بخطبته الرائعة فی تنزيه الله تعالی:

قال (ع) : «الحمد لله الذی لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولاتحجبه السواتر. . واحد لا بعدد، ودائم لا بأمد، وقائم لا بعمد. تتلقّاه الأذهان لابمشاعرة، وتشهد له المرائی لا بمحاضرة، لم تحط بها الأوهام، بل تجلّی لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها. ليس بذی كبر امتدت به النهايات فكبّرته تجسيماً، ولا بذی عظم تناهت به الغايات فعظّمته تجسيداً، بل كبر شأناً، وعظم سلطاناً»(۱)

فالرؤية الحسية لا يمكن أن تحاط به سبحانه، فلا الشواهد ولا المشاهد تحويه أو تراه، فهو واحد بلا عدد، ودائم لا بأمد. . إلی آخر كلماته الغزيرة المعنی والدقيقة الفهم والمغزی.

۱- شرح نهج البلاغة، ج ۱۳، ص ۴۴.

ص:۳۱۵

ویوضّح ذلک أیضاً حینما یسأله ذلک السائل عن رؤیته لله تعالی، فأجابه بحجّة قاطعة، فقال:

«أفأعبد ما لا أری؟ فقال: وکیف تراه؟ فقال: لا تراه العیون بمشاهدة العیان، ولکن تدرکه القلوب بحقائق الإیمان، قریب من الأشیاء غیر ملامس، بعید منها غیر مباین، متکلّم لا برویة، مرید لا بهمّة، صانع لابجارحة. لطیف لا یوصف بالخفاء، کبیر لایوصف بالجفاء، بصیر لایوصف بالحاسة، رحیم لا یوصف بالرّقة. تعنو الوجوه لعظمته، وتجب القلوب من مخافته»(۱)

نفی الشریک عنه تعالی

وکذلک یؤکّد أمیرالمؤمنین (ع) علی وحدانیة الله تعالی ونفی الشریک عنه فی أروع صورة فی وصیته للإمام الحسن (ع) قال:

«اعلم یا بنی أنّه لو کان لربّک شریک لأتتک رسله، ولرأیت آثار ملکه وسلطانه، ولعرفت أفعاله وصفاته، ولکنه إله واحد کما وصف نفسه، لایضاده فی ملکه أحد، ولا یزول أبداً ولم یزل. أوّل قبل الأشیاء بلا أوّلیة، وآخر بعد الأشیاء بلانهایة»(۲)

وفی دعائه المشهور والمعروف ب- (دعاء الصباح) ، الذی تجلّی فیه التنزیه المطلق لله، قال (ع) :

«یا من دلع لسان الصباح بنطق تبلّجه، وسرح قطع اللیل المظلم بغیاهب تلجلجه، وأتقن صنع الفلک الدوّار فی مقادیر تبرّجه، و شعشع ضیاء الشمس

۱- نهج البلاغة، ج ۲، صص ۹۹و ۱۰۰.

۲- المصدر نفسه، ج ۳، ص۴۴.

ص:۳۱۶

بنور تـأججه، يا من دلّ على ذاته بـذاته، وتنزّه عن مجانسـة مخلوقاته، وجلّ عن ملائمـة كيفياته، يا من قرب من خطرات الظنون، وبعد عن لحظات العيون، وعلم بما كان قبل أن يكون. .»(۱). إلى آخر فقرات هذا الدعاء الجليل والعظيم المضامين.

خطبة (الأشباح)

(۲)

المنزّهة للبارى عن كلّ صفة

روى ابن أبى‌الحديد فى شرح نهج البلاغة قائلًا:

ومن خطبة له (ع) تعرف بخطبة الأشـباح، وهى من جلائل خطبه (ع) : عن الصادق جعفر بن محمّد (ع) ، أنّه قال: «خطب أميرالمؤمنين بهـذه الخطبة على منبر الكوفة، وذلك أنّ رجلًا أتاه، فقال: يا أميرالمؤمنين، صف لنا ربّنا (مثل ما نراه عياناً) ، لنزداد له حبّاً، وبه معرفة، فغضب ونـادى: الصـلاة جامعـة، فاجتمع إليه الناس حتّى غصّ المسـجد بأهله، فصـعد المنبر وهو مغضب متغيّر اللون، فحمـد الله وأثنى عليه، وصـلّى على النبى (ص) ، ثمّ قال: الحمـد لله الذى لا يفره المنع والجمود، ولا يكديه الإعطاء والجود؛ إذ كلّ معط منتقص سواه، وكلّ مانع مـذموم ما خلاه، وهو المنّان بفوائد النعم، وعوائد المزيد والقسم، عياله الخلائق، ضـمن أرزاقهم، وقدّر أقواتهم، ونهج سبيل الراغبين إليه، والطالبين ما لديه، وليس بما سئل بأجود منه بما لم يسأل، الأوّل الذى لم يكن له قبل فيكون شـىء قبله، والآخر الذى لم يكن له بعـد فيكون شـىء بعـده، والرادع أناسـى الأبصـار عن أن تناله أو تـدركه، ما اختلف عليه دهر فيختلف منه الحال، ولا كان فى مكان فيجوز عليه الانتقال. . . فانظر

۱- بحارالأنوار، ج ۸۴، ص ۳۳۹.

۲- أى: الأشخاص، والمراد بهم هاهنا الملائكة؛ لأنّ الخطبة تتضمّن ذكر الملائكة.

ص:۳۱۷

أیها السائل فما دلّک القرآن علیه من صفته فائتمّ به، واستضیئ بنور هدایته، وما کلّفک الشیطان علمه مما لیس فی الکتاب علیک فرضه، ولا فی سنّة النبی (ص) وأئمة الهدی أثره، فکل علمه إلی الله سبحانه، فإنّ ذلک منتهی حقّ الله علیک. واعلم أنّ الراسخین فی العلم هم الذین أغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغیوب، الإقرار بجملة ما جهلوا تفسیره من الغیب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم یحیطوا به علماً، وسمّی ترکهم التعمّق فیما لم یکلّفهم البحث عن کنهه رسوخاً، فاقتصر علی ذلک، ولا تقدّر عظمه الله سبحانه علی قدر عقلک فتکون من الهالکین. .» إلی آخر خطبته (ع)(۱)

وقد شرح ابن أبی‌الحدید بعض من فقرات هذه الخطبة الجلیلة التی فیها التنزیه وعدم التشبیه قال:

ثمّ ذکر أنّ وجوده تعالی لیس بزمانی، فلا یطلق علیه البعدیة والقبلیة، کما یطلق علی الزمانیات، وإنّما لم یکن وجوده زمانیاً؛ لأنّه لا یقبل الحرکة، والزمان من لواحق الحرکة، وإنّما لم تطلق علیه البعدیة والقبلیة؛ إذ لم یکن زمانیاً؛ لأنّ قولنا فی الشیء: إنّه بعد الشیء الفلانی، أی: الموجود فی زمان حضر بعد تقضّی زمان ذلک الشیء الفلانی، وقولنا فی الشیء: إنّه قبل الشیء الفلانی، أی: أنّه موجود فی زمان حضر ولم یحضر زمان ذلک الشیء الفلانی بعد، فما لیس فی الزمان لیس یصدق علیه القبل والبعد الزمانیان، فیکون تقدیر الکلام علی هذا: الأوّل الذی لا یصدق علیه القبلیة الزمانیة، لیمکن أن یکون شیء ما قبله، والآخر الذی لا یصدق علیه البعدیة

۱- شرح نهج البلاغة، ج ۶، صص ۳۹۸ - ۴۰۰.

ص:۳۱۸

الزمانیهٔ، لیمکن أن یکون شیء ما بعده. .

فإن قلت: أتثبتون له تعالی أنواراً یمکن أن تدرکها الأبصار، وهل هذا إلّا قول بالتجسیم؟ !

قلت: کلا، لا تجسیم فی ذلک، فکما أنّ له عرشاً وکرسیاً ولیس بجسم، فکذلک أنوار عظیمهٔ فوق العرش ولیس بجسم، فکیف تنکر الأنوار وقد نطق الکتاب العزیز بها فی غیر موضع؟ ! کقوله: (وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها) ، وکقوله: (مَثَلُ نُورِهِ کَمِشْکاةٍ فِیها مِصْباحٌ)(۱)

کمال التوحید فی نفی الصفات عنه تعالی

ننقل أیضاً بعض من کلماته العظیمهٔ التی جعل فیها کمال التوحید بنفی الصفات، حیث تجلّت من فمه الشریف، وأبدع فیها أیّما إبداع، ودفع عمّن وقع فی ریب منها، قال (ع) :

«وکمال الإخلاص له نفی الصفات عنه، لشهادهٔ کلّ صفهٔ أنّها غیر الموصوف، وشهادهٔ کلّ موصوف أنّه غیر الصفهٔ، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إلیه، ومن أشار إلیه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن قال: فیم؟ فقد ضمّنه. ومن قال: علام؟ فقد أخلی منه. کائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم. مع کلّ شیء لا بمقارنهٔ، وغیر کلّ شیء لابمزایلهٔ، فاعل لا بمعنی الحرکات والآلهٔ، بصیر إذ لا منظور إلیه من خلقه، متوحّد إذ لا سکن یستأنس به ولا یستوحش لفقده، أنشأ الخلق

۱- شرح نهج البلاغهٔ، ج ۶، ص ۴۰۱.

ص:۳۱۹

إنشاء، وابتدأه ابتداء، بلا رويّة أجالها، ولا تجربة استفادها، ولا حركة أحدثها، ولا همامة نفس اضطرب فيها، أحال الأشياء لأوقاتها، ولأم بين مختلفاتها. . . إلى أن يقول (ع) : لا يتوهّمون ربّهم بالتصوير، ولا يجرون عليه صفات المصنوعين، ولا يحدّونه بالأماكن، ولا يشيرون إليه بالنظائر»(۱)

نظرة الإمام الصادق (ع) التنزيهية للبارى عزّوجل

وكذلك نجد نفس تلك الكلمات يقررها الإمام الصادق (ع) منزّهاً البارى عمّا يتوهّمه المجسّمون من صفات يلحقونها بالله تعالى، وذلك قياساً بما ورثوه وأنسوه من حس مادى يعيشونه فى حياتهم الدنيا فانعكست على الذات الإلهية.

قال الإمام الصادق (ع) :

«إنّ الجسم محدود متناه، والصورة محدودة متناهية، فإذا احتمل الحد احتمل الزيادة والنقصان، وإذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقاً، [وأنّه] لا جسم ولا صورة، وهو مجسّم الأجسام، ومصوّر الصور، لم يتجزّأ ولم يتناه ولم يتزايد ولم يتناقص، لو كان كما يقولون لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق، ولا بين المنشىء والمنشأ، لكن هو المنشئ، فرق بين من جسّمه وصوّره وأنشأه، إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئاً»(۲)

وقال أيضاً (ع) حين كتب له أنّ قوماً بالعراق يصفون الله بالصورة وبالتخطيط، فكتب إليهم:

«سألت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب إليه من قبلك، فتعالى الله الذى

۱- نهج البلاغة، ج ۱، صص ۱۵ - ۲۰.

۲- الكافى، ج ۱، ص ۸۱.

ص:۳۲۰

لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر، تعالی عمّا یصفه الواصفون المشبّهون الله بخلقه المفترون علی الله، فاعلم رحمک الله: أنّ المذهب الصحیح فی التوحید ما نزل به القرآن من صفات الله جلّ وعز، فانف عن الله تعالی البطلان والتشبیه، فلا نفی ولا تشبیه، هو الله الثابت الموجود تعالی الله عمّا یصفه الواصفون، ولا تعدوا القرآن فتضلّوا بعد البیان»(۱)

وقال أیضاً (ع) :

«إنّ الله تبارک وتعالی لا یوصف بزمان ولا مکان ولا حرکة ولا انتقال ولاسکون، بل هو خالق الزمان والمکان والحرکة والسکون، تعالی الله عمّا یقولون علوّاً کبیراً»(۲)

نظرة الإمام الکاظم (ع) التنزیهیة لله تبارک وتعالی

وعن الإمام موسی بن جعفر (ع) ، فی ردّه علی قوم یزعمون أنّ الله تبارک و تعالی ینزل إلی السماء الدنیا، فقال:

«إنّ الله تبارک وتعالی لا ینزل، ولا یحتاج إلی أن ینزل، إنّما منظره فی القرب والبعد سواء، لم یبعد منه قریب، ولم یقرب منه بعید، ولم یحتج بل یحتاج إلیه، وهو ذو الطول، لاإله إلاّ هو العزیز الحکیم، أمّا قول الواصفین: إنّه تبارک وتعالی ینزل، فإنّما یقول ذلک من ینسبه إلی نقص أو زیادة.

وکلّ متحرّک محتاج إلی من یحرّکه أو یتحرّک به، فظن بالله الظنون فهلک، فاحذروا فی صفاته من أن تقفوا له علی حدّ تحدّوه بنقص أو زیادة أو تحرّک أو زوال أو نهوض أو قعود، فإنّ الله جلّ عن صفة الواصفین،

۱- أصول الکافی، ج ۱، ص ۱۰۰.

۲- التوحید، ص ۱۸۴؛ روضة الواعظین، ص ۳۶.

ص:۳۲۱

ونعت الناعتين، وتوهّم المتوهّمين»(۱)

وقال أيضاً:

«إنّ الله تبارک وتعالى أجل وأعظم من أن يحدّ بيد أو رجل أو حركة أو سكون، أو يوصف بطول أو قصر، أو تبلغه الأوهام، أو تحيط بصفته العقول»(۲)

نظرة الإمام الرضا (ع) إلى التوحيد

الإمام الرضا (ع) فی هذه المحاورة مع ذلک الرجل الملحد يرسم لنا لوحة تنزيهه للبارى جلّ وعلا:

عن محمّد بن عبدالله الخراسانی خادم الرضا (ع) ، قال: «دخل رجل من الزنادقة على الرضا (ع) وعنده جماعة. .

فقال: رحمک الله فأوجدنی كيف هو وأين هو؟

قال [الإمام الرضا (ع)]: ويلک إنّ الذی ذهبت إليه غلط، هو أيّن الأين وكان ولاأين، وهو كيّف الكيف وكان ولا كيف، ولا يعرف بكيفوفية ولابأينونية، ولا يدرک بحاسّة، ولا يقاس بشیء.

قال الرجل: فإذاً إنّه لا شیء؛ إذ لم يدرک بحاسّة من الحواس؟

فقال أبوالحسن (ع) : ويلک لمّا عجزت حواسک عن إدراكه أنكرت ربوبيته، ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه أيقنّا أنّه ربّنا خلاف الأشياء.

فقال الرجل: فأخبرنی متى كان؟

فقال أبوالحسن (ع) : أخبرنی متى لم يكن فأخبرک متى كان. . .

۱- التوحيد، ص ۱۸۳؛ الاحتجاج، ج ۲، ص ۱۵۶؛ بحارالأنوار، ج ۳، صص ۳۱۱ و ۳۱۲.

۲- التوحيد، ص ۷۶.

ص:۳۲۲

قال: فلم لا تدركه حاسّة البصر؟

قال (ع) : للفرق بينه وبين خلقه الـذين تـدركهم حاسّة الأبصار منهم ومن غيرهم، ثمّ هو أجل من أن يدركه بصـر أو يحيط به وهم أو يضبطه عقل.

قال: فحدّه لی؟

قال (ع) : لا حدّ له.

قال: ولم؟

قال (ع) : لأنّ كلّ محدود متناه إلى حدّ، وإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة، وإذا احتمل الزيادة احتمل النقصان، فهو غير محدود، ولا متزايد، ولا متناقص، ولامتجزّء، ولا متوهّم.

قال الرجل: فأخبرنی عن قولكم: إنّه لطيف سـميع بصـير عليم حكيم، أيكون السـميع إلّا بالأذن، والبصير إلّا بالعين، واللطيف إلّا بعمل اليدين، والحكيم إلّا بالصنعة؟

فقال أبوالحسن (ع) : إنّ اللطيف منّا على حدّ اتّخاذ الصـنعة، أو ما رأيت الرجل منّا يتّخذ شيئاً يلطف فی اتّخاذه فيقال: ما ألطف فلاناً؟ فكيف لايقـال للخـالق الجليـل: لطيف إذ خلق خلقـاً لطيفـاً وجليلاً، وركّب فی الحيوان أرواحـاً، وخلق كلّ جنس متبائناً عن جنسه فی الصورة لا ـ يشـبه بعضه بعضـاً؟ ! فكـلّ له لطف من الخـالق اللطيف الخبير فی تركيب صورته، ثمّ نظرنـا إلى الأشـجار وحملهـا أطـائبها المأكولة منها وغير المأكولة فقلنا عند ذلك: إنَّ خالقنا لطيف لا كلطف خلقه فی صـنعتهم، وقلنا: إنّه سميع لايخفی عليه أصوات خلقه ما بين العرش إلى الثرى من الذرّة إلى أكبر منهما فی برها وبحرها، ولاتشتبه عليه لغاتها، فقلنا عند ذلك: إنّه سميع

ص:۳۲۳

لابـأُذن، وقلنـا: إنّه بصـير لاـ ببصـر؛ لأـنّه يرى أثر الـذرّة السـحماء فى الليلـة الظلماء على الصـخرة السوداء، ويرى دبيب النمل فى الليلة الدجية، ويرى مضارها ومنافعها وأثر سفادها وفراخها ونسلها، فقلنا عند ذلك: إنّه بصير لاكبصر خلقه، قال: فما برح حتّى أسلم»(۱)

اذن فى خلال ما تقـدم اتضـح بما لا يقبل الشك أن ائمة أهل البيت (عليهم‌السـلام) يذهبون إلى تنزيه البارىءجل وعلا من كل شائبةٍ يُشم منها رائحةُ التجسيم أو التمثيل أو التشبيه.

۱- التوحيد، صص ۲۵۰ و ۲۵۱.

ص:۳۲۴

ص:۳۲۵

الفصل الثالث: علماء الشيعة ونظرتهم إلى التوحيد

اشارة

ص:۳۲۶

ص:۳۲۷

علماء الشيعة ونظرتهم إلى التوحيد

اشارة

أمّا علماء الشيعة فقد جاءت أقوالهم مطابقة لما قرّره أئمتهم (عليهم‌السلام) لهذه العقيدة، ونذكر على سبيل المثال بعض كلمات فقهائهم:

۱- الشيخ الطوسى (ت / ۴۶۰ه)

قال فى الرسائل:
والدليل على أنّ الله تعالى ليس بجسم؛ لأنّ الجسم هو المركب الذى يقبل القسمة فى جهة من الجهات، والمركب ممكن؛ لافتقاره إلى الأجزاء الذى يتركّب منها، والله تعالى واجب الوجود، فهو ليس بجسم (۱)

۲- السيّد المرتضى (ت / ۴۶۳ه)

قال فى رسائله:
ونقول فيما اختلف فيه أهل القبلة بأصول نشرحها ونبيّنها: فأوّلها توحيدنا لربّنا، فإنّا نشهد أنّ الله عزّ وجل واحد ليس كمثله شيء، وأنّه الأوّل قبل كلّ

۱- الرسائل العشر الاعتقادات ، ص ۱۰۵.

ص:۳۲۸

شیء، والباقی بعد فناء کلّ شیء، والعالم الذی لا یخفی علیه شیء، . . وجلّ وتقدّس عن الحدود والأقطار، والجوارح والأعضاء، وعن مشابهة شیء من الأشیاء أو مجانسة جنس من الأجناس أو مماثلة شخص من الأشخاص، وهو الإله الواحد الذی لا تحیط به العقول، ولا ـ تتصوّره الأوهام، ولا ـ تدرکه الأبصار، وهو یدرک الأبصار وهو اللطیف الخبیر، . . سبحانه وتعالی عمّا وصفه به الجاهلون من الصفات التی لا ـ تجوز إلاّ ـ علی الأجسام من الصعود والهبوط، ومن القیام والقعود، ومن تصویرهم له جسداً، واعتقادهم إیاه مشبهاً [للعباد] یدرکونه بأبصارهم، ویرونه بعیونهم، ثمّ یصفونه بالنواجذ والأضراس، والأصابع، والأطراف، وأنّه فی صورة شاب أمرد، وشعره جعد قطط، وأنّه لا یعلم الأشیاء بنفسه، ولا یقدر علیها بذاته، ولایوصف بالقدرة علی أن یتکلّم ولا یکلّم أحداً من عباده، فتعالی الله عمّا قالوا، وسبحانه عمّا وصفوا، بل هو الإله الواحد الذی لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر(۱)

۳- الشیخ الصدوق (ت / ۳۸۱ه)

قال فی الاعتقادات:

اعلم أنّ اعتقادنا فی التوحید: أنّ الله تعالی واحد أحد، لیس کمثله شیء، قدیم لم یزل سمیع بصیر علیم حکیم حی قیوم عزیز قدوس قادر غنی، لا ـ یوصف بجوهر ولا جسم ولا صورة ولا عرض ولا خط ولا سطح ولا ثقل ولا خفة ولا سکون ولا حرکة ولامکان ولا زمان، وأنّه

۱- رسائل المرتضی، ج ۲، صص ۱۸۷ و ۱۸۸.

ص:۳۲۹

تعالی متعال عن جمیع صفات خلقه، خارج من الحدّین: حدّ الإبطال وحدّ التشبیه.

وأنّه تعالی شی لا کالأشیاء، أحد صمد، لم یلد فیورث، ولم یولد فیشارک، ولم یکن له کفواً أحد، ولا ندّ ولا ضدّ ولا شبه ولا صاحبهٔ ولامثل ولا نظیر ولا شریک، لا تدرکه الأبصار والأوهام وهو یدرکها، لاتأخذه سنهٔ ولا نوم وهو اللطیف الخبیر، خالق کلّ شیء، لا إله إلّا هو له الخلق والأمر تبارک الله ربّ العالمین(۱)

وقال فی کتابه التوحید:

فما ظنّک أیّها السائل بمن هو هکذا؟ سبحانه وبحمده، لم‌یحدث فیمکن فیه التغیّر والانتقال، ولم یتصرّف فی ذاته بکرور الأحوال، ولم یختلف علیه حقب اللیالی والأیام، الذی ابتدع الخلق علی غیر مثال امتثله، ولا مقدار احتذی علیه من معبود کان قبله، ولم تحط به الصفات فیکون بإدراکها إیّاه بالحدود متناهیاً، وما زال - لیس کمثله شیء - عن صفهٔ المخلوقین متعالیاً، وانحسرت الأبصار عن أن تناله فیکون بالعیان موصوفاً، وبالذات التی لایعلمها إلّا هو عند خلقه معروفاً، وفات لعلوّه علی أعلی الأشیاء مواقع رجم المتوهّمین، وارتفع عن أن تحوی کنه عظمته فهاههٔ رویّات المتفکّرین، فلیس له مثل فیکون ما یخلق مشبهاً به، وما زال عند أهل المعرفهٔ به عن الأشباه والأضداد منزّهاً، کذب العادلون بالله إذ شبّهوه بمثل أصنافهم، وحلّوه حلیهٔ المخلوقین بأوهامهم. . .

(۲)

۱- الاعتقادات فی دین الإمامیهٔ، صص ۲۲و ۲۳.

۲- التوحید، صص ۵۰ و ۵۱.

ص: ۳۳۰

۴- العلّامة الحلّی (ت/ ۷۲۶ه)

قال فی البحث الثالث: فی أنّه تعالی لیس بجسم:

أطبق العقلاء علی ذلک إلّا أهل الظاهر، کداود والحنابلة کافّة، فإنّهم قالوا: إنّه تعالی جسم یجلس علی العرش، ویفضل عنه من کلّ جانب ستة أشبار بشبره، وأنّه ینزل فی کلّ لیلة جمعة علی حمار، وینادی إلی الصباح: هل من تائب؟ هل من مستغفر؟ وحملوا آیات التشبیه علی ظواهرها(۱)

۵- الشیخ المازندرانی (ت/ ۱۰۸۱ه)

قال فی شرحه علی الکافی:

ولا یوصف بصفة أصلًا لا بالجسمیة والمقدار، ولا بالتناهی والأقطار، ولا بالعوارض والأحوال، وکلّ ما یوصف به من الصفات لیس له معنی موجود قائم به، فلیس له علم موجود قائم به، وقدرة موجودة قائمة به، بل ذاته المقدّسة علم من حیث عدم الجهل بشیء، وقدرة من حیث عدم العجز عن شیء، وهکذا سائر الصفات الکمالیة. (لیس کمثله شیء) ما یستفاد من هذه الکلمة الشریفة من التنزیه المطلق وجب الرکون إلیه والتصدیق به، وهو کمال الإیمان بالله وغایة معرفة الإنسان له، فمن زعم مشابهته بشیء فقد أشرک به، بل أنکر وجوده وأثبت إلهاً آخر، بمقتضی هواه النفسانیة والوساوس الشیطانیة. (وهو السمیع البصیر) یسمع المسموعات بلا أداة، ویبصر المبصرات بلا آلة (۲).

۱- نهج الحق وکشف الصدق، ص ۵۵.

۲- شرح أصول الکافی، ج ۳، صص ۲۱۱و ۲۱۲

ص:۳۳۱

۶- الشيخ محمّدرضا المظفر (ت/ ۱۳۸۱ه)

قال فى فصل عقيدتنا فى التوحيد:

ونعتقد بأنّه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات، فكما يجب توحيده فى الذات ونعتقد بأنّه واحد فى ذاته ووجوب وجوده، كذلك يجب توحيده فى الصفات، وذلك بالاعتقاد بأنّ صفاته عين ذاته، وبالاعتقاد بأنّه لا شبه له فى صفاته الذاتية، فهو فى العلم والقدرة لا نظير له، وفى الخلق والرزق لا شريك له، وفى كلّ كمال لا ندّ له (۱)

إذن بمقتضى ما تقدّم من كلمات أئمة الشيعة وأقوال علمائهم وفقهائهم، فهم ينكرون صفة التجسيم، وينزّهون الذات الإلهية عن كلّ نقص وتشبيه ومماثلة، فكلّ شىء قائم به سبحانه؛ لأنّه الإله الواحد الأحد، الذى لا تحيط به العقول، ولا تتصوّره الأوهام، ولا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير السميع البصير.

۱- عقائد الإمامية، ص ۳۸.

ص:۳۳۲

ص:۳۳۳

اعتقاد الشيعة بالصفات الثبوتية والسلبية

لذا فالشيعة تعتقد أنّ الله تعالى متّصف بجميع صفات الكمال، منزّه عن جميع صفات النقص، وعن كلّ ما يقتضى الحدوث، فقسّموا صفاته إلى ثبوتية وسلبية.

فأمّا صفاته الثبوتية: فهو تعالى شأنه قادر مختار عالم حى مريد مدرك قديم أزلى باق أبدى صادق. وأمّا الخالق والرازق والمحيى والمميت وأمثالها فهى من صفات الأفعال.

وأمّا صفاته السلبية: فليس بمركب، وليس بجسم، وليس محلّاً للحوادث، وليس بمرئى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة، وليس له شريك، وليس بمحتاج، و نفى المعانى والصفات عنه.

ومعنى حياته: أنّه تعالى ليس مثل الجمادات، لا أنّه ذو روح.

ومعنى مدرك: أنّه يبصر لا بعين ويسمع لا بأُذن، بل يدرك جميع المبصرات والمسموعات.

ومعنى متكلّم: أنّه تعالى ينطق لا ـ بلسان، بل يوجد الكلام فى بعض مخلوقاته كالشجرة حين كلّم موسى، وكجبرائيل حين أنزله بالقرآن.

ص:۳۳۴

ومعنی أنّه ليس محلّاً للحوادث: أی للأمور والصفات الحادثة.

ومعنی نفی المعانی والصفات عنه: أنّ صفاته ليست مغايرة لذاته، بل هی عين ذاته؛ لئلا يلزم تعدد القدماء.

ويعتقدون: أنّه تعالی منزّه عن المكان والجهة والأعضاء والجوارح والشم والذوق واللون، وكلّ لوازم الجسم، وعن اللذّة والألم.

ويعتقدون: أنّ كلّ ما ورد من النقل مما ظاهره خلاف ذلک، مثل: (الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی) ، (إِلی رَبِّها ناظِرَةٌ) ، (وَ جاءَ رَبُّکَ) ، (يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) ، (وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللهُ) ، (وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَآمَنَ مَنْ فِی الْأَرْضِ) ، (وَ لَوْ شاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوا) وغير ذلک يجب تأويله، وردّه إلی ما حكم به العقل أو إيكال علمه إليه تعالی(۱). هذه كلمة الفصل، فالشيعة وأئمتهم وعلمائهم ينزّهون الله تنزيهاً مطلقاً عن كلّ شائبة التجسيم.

۱- أعيان الشيعة، ج ۱، ص ۱۰۶.

سورة الإخلاص والتنزيه المطلق لله تعالى

إنّ القرآن الكريم أكّد على هذه الحقيقة، ولعل من أكثر السور تنزيهاً لله تبارك وتعالى هى سورة الإخلاص، بحيث نجد أنّ مفرداتها ركّزت على عدم قبول التعدد والكثرة، والابتعاد عن شبهة التجسيم، فلا يمكن أن نصف الله تعالى بأىّ وصف يشابه ذوات المخلوقين، فابتعدت عن الجسمية؛ لأنّه قديم أزلى أبدى، وذوات المخلوقين حادثة، والحادث محتاج، فلا يمكن أن يشابه مخلوقاته؛ لأنّ جميع ما وجد فى هذا الكون هو مفتقر إليه، وهو فى نفس الوقت مستغن عنهم، فهو محض الكمال، وهم محض الحاجة.

وكذلك نجد فيها نفياً للانحلال، أى: نفى أن ينحل منه شىء أو أن يحلّ هو فى شىء.

فسورة الإخلاص هى تمحيص الحقيقة الأحدية عن شائبة الكثرة، كما قال أميرالمؤمنين (ع) : كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه؛ لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة(۱)

۱- تفسير ابن‌عربى، ج۲، ص ۴۳۸.

ص:۳۳۶

فقد روى عن الإمام الرضا (ع) عندما سئل عن التوحيد، قال: كلّ من قرأ (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) وآمن بها، فقد عرف التوحيد(۱)

فالسورة تصفه تعالى بأحدية الذات، ورجوع ما سواه إليه فى جميع حوائجه الوجودية، من دون أن يشاركه شىء، لا فى ذاته ولا فى صفاته ولافى أفعاله، وهو التوحيد القرآنى الذى يختص به القرآن الكريم ويبنى عليه جميع المعارف الإسلامية.

قال السيّد الطباطبائى فى تفسير هذه السورة الشريفة:

و (أحد) وصف مأخوذ من الوحدة كالواحد، غير أنّ الأحد إنّما يطلق على ما لايقبل الكثرة لا خارجاً ولا ذهناً، ولذلك لا يقبل العدّ ولا يدخل فى العدد بخلاف الواحد، فإنّ كلّ واحد له ثانياً وثالثاً إمّا خارجاً وإمّا ذهناً، بتوهّم أو بفرض العقل، فيصير بانضمامه كثيراً، وأمّا الأحد فكلّ ما فرض له ثانياً كان هو هو لم يزد عليه شىء.

قوله تعالى: (اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ) الآيتان تصفانه تعالى بصفة الذات وصفة الفعل جميعاً، فقوله: (اللَّهُ أَحَدٌ) ، يصفه بالأحدية التى هى عين الذات، وقوله: (اللَّهُ الصَّمَدُ) : يصفه بانتهاء كلّ شىء إليه وهو من صفات الفعل.

قوله تعالى: (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ) الآيتان الكريمتان تنفيان عنه تعالى أن يلد شيئاً بتجزئة فى نفسه، فينفصل عنه شىء سنخه بأىّ معنى أريد من الانفصال والاشتقاق. كما يقول به النصارى فى المسيح (ع) أنّه ابن‌الله، وكما يقول الوثنية فى بعض آلهتهم أنّهم أبناء الله سبحانه.

۱- التوحيد، ص ۲۸۴.

ص:۳۳۷

أمّا كونه لم يلد: فإنّ الولادة التی هی نوع من التجزّی والتبعّض بأیّ معنی فسّرت، لاتخلو من ترکیب فیمن یلد، وحاجة المرکب إلی أجزائه ضروریة، والله سبحانه صمد ینتهی إلیه کلّ محتاج فی حاجته، ولا حاجة له. وأمّا کونه لم یولد: فإنّ تولّد شیء من شیء، لا یتمّ إلّا مع حاجة من المتولّد إلی ما ولد منه فی وجوده، وهو سبحانه صمد لاحاجة له. وأمّا أنّه لا کفؤ له: فلأنّ الکفؤ سواء فرض کفواً له فی ذاته أو فی فعله، لاتتحقق کفاءته إلّا مع استقلاله واستغنائه عنه تعالی فیما فیه الکفاءة، والله سبحانه صمد علی الإطلاق، یحتاج إلیه کلّ من سواه، من کلّ جهة مفروضة. . فإثبات توحّده تعالی فی ذاته وصفاته وأفعاله، بمعنی أنّه واحد لا یناظره شیء ولا یشبهه، فذاته تعالی بذاته ولذاته من غیر استناد إلی غیره واحتیاج إلی من سواه، وکذا صفاته وأفعاله، وذوات من سواه وصفاتهم وأفعالهم بإفاضة منه علی ما یلیق بساحة کبریائه وعظمته، فمحصّل السورة وصفه تعالی بأنّه أحد واحد(۱)

هذه عقیدة الشیعة فی توحید الله تعالی، وهی خالیة ومنزّهة له جلّ وعلا من التجسیم والتشبیه والتمثیل والمکان والزمان والجهة والتحیّز، وکلّ ما یوصف به تعالی من المادة والحس و. . ، فهو أحد صمد لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً أحد.

۱- تفسیر المیزان، ج ۲۰، صص ۳۸۷ و ۳۸۹.

ص:۳۳۸

ص:۳۳۹

خاتمة البحث

مما تقدّم من مجموع بحثنا اتّضح أنّ منهج ابن تیمیة فی مفردة التوحید لا ینسجم مع الإطار العام للمذاهب الإسلامیة بشکل عام؛ لأنّ من لوازم هذا الفکر: هو أنّ الله تعالی یقیّد ویحیّز بالمکان والزمان و. . . ، فضلاً عمّا التزم به من جمود علی ظاهر الألفاظ، و إنکاره العقل – وإن نجده فی بعض مسائله یصرّح به، ولکن الواقع یحکی عکس ذلک– و إنکاره المجاز والتأویل، وهذا ما یؤدّی بالنتیجة إلی عدم تأویل الآیات والروایات التی یبدو منها التجسیم أو التشبیه والتمثیل وغیر ذلک.

مما حدی بفقهاء عصره وغیرهم کالسبکی والذهبی وابن‌حجر الهیتمی والعسقلانی، أن ینصحوه ویعضوه؛ لتخبّطه فیما یعتقد ویفتی بمسائل هی بعیدة عن مرامی السلف الصالح ومقاصد الشریعة، لاسیما وأنّ هناک من یقلّده ویتّبعه، ولکن الوعظ لم یجد نفعاً کما صرّح بذلک الذهبی فی رسالته الذهبیة، ولذا انعکس هذا الفکر فی وقتنا الحاضر بفکر بدیل ألا وهو الفکر الوهابی، الذی یقلّد ابن تیمیة فی کلّ صغیرة وکبیرة، ولم یرعو هؤلاء ممن نصحوه ووعظوه.

ص:۳۴۰

ولعل ما قـدمناه فی هـذه الأسـطر القلیلـة یُلقی الحجّ ة علی من یریـد أن یعتنق هـذا الفکر، وأن لا یتّهموا المسـلمین بالشـرک والتبدیع والتکفیر؛ بحجّة أنّ توحیدهم هو الصحیح وهو الکامل، فقد اتّضح زیف وبطلان هذا الادّعاء بما تقدّم.

التوصیات

من خلال عرضنا لمنهج ابن تیمیة فی التوحید، وکیف وقع فی منزلقات فکریة أدّت بعلماء عصره تفنید ما التزم به من موارد، وکذلک ممن لم یعاصره إلی وقتنا الحاضر.

ولکننا نجـد الیوم من یدافع عن هذا الفکر بشتّی الوسائل مسـتخدمین کلّ ما لدیهم من تقنیات العصـر من شـبکات الإنترنیت والقنوات الفضائیة وغیرها. . ، بل الأنکی من ذلک أنّهم یتّهمون الطوائف الأُخری بالزیغ عن الإسلام إن لم یتّبعوا هذا المنهج الذی یمثل برأیهم المنهـج المثالی للإسـلام، فی حین أنّ مفردة التوحیـد التی تمثّل العمود الفقری له، قـد رأینا من خلال هـذا البحث کیف تجسَّد وأخذ لوناً مغایراً عمّا ألفه المسـلمون من تنزیهه للـذات الإلهیة. وهذا لا یعنی أنّنا نقول بتکفیرهم، فهذا لیس منهج الشیعة بل والمسـلمین من غیر هذه الفرقة، ولکن نقول:

إنّ هناک خطأً وشبهةً قد اعترت هذا الفکر، وندعوهم للمراجعة والکف عن إتّهام الآخرین، قال أمیرالمؤمنین (ع) :

«لیس من طلب الحق فأخطأه، کمن طلب الباطل فأدرکه» (۱) . هذه هی نظرة الشیعة المعتدلة

۱- شرح نهج البلاغة، ج ۵، ص ۷۸.

ص:۳۴۱

والمتسامحة والمُنصفة.

لذا أقترح وأُوصی من خلال مطالعتی وکتابتی لهذا البحث بوصایا أراها نافعة بإذن‌الله تعالی مع کیفیة التعامل مع من یمثّل هذا الفکر - من خلال المناظرة وکذلک التحقیق - أُجملها بما یلی:

۱- الترکیز حول مسألـة التوحیـد، وعـدم إغفالها فی میـدان البحث والمناظرة، فهی جـدیرة بالأولویـة فیجب أن یُبدأ بها قبل کلّ مسألة عقدیـة، وإبـداء آراء علماء السـلف والخلف فیها، لاسـیما المتأخّرین منهم کالتویجری فی کتابه عقیدة أهل الإیمان فی خلق آدم علی صورة الرحمن، وابن‌عثیمین وابن‌جبرین وغیرهم، الذین دافعوا بقوّة عن عقیدة التجسیم، وإبرازها ببحوث علمیة ومن ثمّ نقدها.

وکذلک النظر إلی العلماء والنخب الفکریة المعتدلة الذین خالفوا هذا التوجّه الفکری کالدکتور عبدالمحسن العسـکر والشـیخ حسـن بن فرحـان المـالکی، ومشـاری الذایـدی، وعبـدالله بن بجـاد العتیبی، وخالـد الغانمی، ومحمّـدعلی المحمود، و عبـدالمحسن العواجی وغیرهم.

۲- الترکیز علی کتب الإمـام السـبکی، لاسـیما کتـابه السـیف الصـقیل وکتاب طبقات الشافعیـة، وکتب الفخر الرازی، وکـذلک کتب العلّامة الکوثری فی کتابه تبدید الظلام وغیرها، وکذلک کتب الشـیخ سـعید فودة لاسـیما کتابه الکاشف الصـغیر. وکذلک ما أورده أبوزهرة فی کتابه ابن تیمیة وبقیة کتبه، والشیخ محمّد الغزالی، ففیها من الملاحظات النقدیة لهذا الفکر.

۳- کتاب ابن تیمیـة (بیان تلبیس الجهمیـة) ناقش فیها أدلة تنزیه الباری جلّ شانه التی ذکرها الفخر الرازی، لذا یمکن للباحث أن یُقیم دراسة

ص:۳۴۲

نقدية لهذا الكتاب وبيان الخلل فى المنهج الذى اتّبعة بالتحليل والمناقشة، بأسلوب علمى رصين وهادئ، ويقارن بين رؤية الفخر الرازى التى تمثّل التيار الأشعرى وبين الرؤية السلفية، ويضيف إليها الرؤية الشيعية المتمثّلة بمدرسة أهل البيت (عليهم‌السلام) .

۴- من المهم مطالعة كتاب الأسماء والصفات للحافظ البيهقى فقد يجد فيه المطالع ما يغاير المذهب الحنبلى، لاسيما أحاديث الأسماء والصفات. وكتاب مشكل الحديث لابن فورك (ت /۴۰۶ه) ؛ فقد استخدم منهجاً أساسه التأويل؛ لعدم الوقوع فى شائبة التجسيم، وطبّقه عملياً على الكثير من أحاديث الصفات، لذا يمكن أن ينقّح أو يحقّق هذا الكتاب ويعلّق عليه كبحث مقارن مع المدرسة الوهابية.

أخيراً: أسأل الله تعالى أن ينفع بهذا البحث من كتبه ومن قرأه، وأن يكون خالصاً لوجهه الكريم، وذخراً لنا يوم الدين. وصلى الله على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

يحيى عبدالحسن هاشم

قم المقدسّة

البريد الإلكترونى / yahya۱۱۹۶۸ @yahoo. com

ص:۳۴۳

ص:۳۴۴

ص:۳۴۵

ص:۳۴۶

ص:۳۴۷

ص:۳۴۸

ص:۳۴۹

ص:۳۵۰

ص:۳۵۱

ص:۳۵۲

ص:۳۵۳

ص:۳۵۴

ص:۳۵۵

ص:۳۵۶

ص:۳۵۷

المصادر والمراجع

* القرآن الکریم.

* نهج البلاغة، محمّد عبدة، قم، دارالذخائر.

۱. ابن تیمیة حیاته وعصره، آراؤه وفقهه، محمد أبوزهره، القاهره، دارالفکر العربی.

۲. الإتقان فی علوم القرآن، جلال‌الدین السیوطی، بیروت، دارالفکر.

۳. الاحتجاج، أبومنصور أحمد بن علی الطبرسی، النجف الأشرف، دارالنعمان للطباعة والنشر، ۱۳۸۶ه. ق.

۴. أحکام القرآن، أحمد بن علی الرازی الجصاص، تحقیق: عبدالسلام محمّدعلی شاهین، ط ۱، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ه. ق.

۵. إحیاء علوم الدین، محمّد بن محمّد الغزالی، بیروت، دارالمعرفة.

۶. اختیار معرفة الرجال، أبوجعفر محمّد بن الحسن الطوسی، قم، مؤسسة آل‌البیت (علیهم‌السلام) لإحیاء التراث، ۱۴۰۴ه. ق

۷. الإرشاد إلی قواطع الأدلة فی أصول الإعتقاد، إمام الحرمین الجوینی، تحقیق: محمّد یوسف موسی، مصر، مطبعة السعادة، ۱۹۵۰م.

ص:۳۵۸

۸. استدراك وتعقيب على الأرنؤوط، خالد عبدالرحمن الشائع، قراءة وتعليق: عبدالعزيز بن باز، الرياض، داربلنسية للنشر والتوزيع.

۹. الاستقامة، أبوالعباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحرانى، ط ۱، المدينة المنورة، جامعة الإمام محمّد بن سعود، ۱۴۰۳ه. ق.

۱۰. الإسلام والنصرانية، محمّد عبده، ط ۲، مطبعة مجلة المنار، ۱۳۲۳ه. ق.

۱۱. أصول الكافى، أبوجعفر محمّد بن يعقوب الكلينى البغدادى، تعليق: على أكبر الغفارى، ط ۵، طهران، دارالكتب الإسلامية، ۱۳۶۳ه. ش.

۱۲. أصول مذهب الشيعة، ناصر بن عبدالله القفارى، ط ۳، الجيزة، دارالرضا، ۱۴۱۸ه. ق.

۱۳. اعتقاد الإمام ابن حنبل، عبدالواحد بن عبدالعزيز بن الحارث التميمى، بيروت، دارالمعرفة.

۱۴. الاعتقادات فى دين الإمامية، محمّد بن على بن الحسين بابويه القمى الصدوق، تحقيق: عصام عبدالسيّد، ط ۲، بيروت، دارالمفيد، ۱۴۱۴ه. ق.

۱۵. الأعلام، خيرالدين بن محمود بن محمّد الدمشقى الزركلى، ط ۵، بيروت، دارالعلم للملايين، ۱۹۸۰م.

۱۶. الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، محمّد بن عبدالرحمن السخاوى، حققه وعلّق عليه بالإنكليزية: فرانز رونثال، وأشرف على نشر النص: الدكتور صالح أحمد العلى، بيروت، دارالكتب العلمية.

۱۷. أعيان الشيعة، محسن الأمين، تحقيق: حسن الأمين، بيروت، دارالتعارف.

۱۸. أعيان العصر وأعوان النصر، صلاح‌الدين الصفدى.

۱۹. أقاويل الثقات فى تأويل الأسماء والصفات، مرعى بن يوسف المقدسى، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۶ه. ق.

ص:۳۵۹

۲۰. الاقتصاد فی الاعتقاد، محمّد بن محمّد الغزالی، ط ۱، بیروت، مکتبة الهلال، ۱۹۹۳م.

۲۱. الاقتصاد، أبوجعفر محمّد بن الحسن الطوسی، طهران، مکتبة جامع چهلستون.

۲۲. الإلهیات، جعفر السبحانی، بیروت، الدار الإسلامیة للطباعة والنشر والتوزیع.

۲۳. الأنساب، عبدالکریم بن محمّد بن منصور السمعانی، ط ۱، بیروت، دارالجنان، ۱۴۰۸ه. ق.

۲۴. أوائل المقالات، أبوعبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان العکبری البغدادی المفید، ط ۲، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ه. ق.

۲۵. بحارالأنوار، محمّدباقر المجلسی، ط ۳، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ه. ق.

۲۶. البحر المحیط فی أصول الفقه، ابوعبدالله محمد بن عبدالله الزرکشی، تحقیق: د. محمّد تامر، ط ۱، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ه. ق.

۲۷. بدائع الصنائع، أبوبکر الکاشانی، ط ۱، باکستان، المکتبة الحبیبیة، ۱۴۰۹ه. ق.

۲۸. البدایة والنهایة، أبوالفداء إسماعیل بن کثیر الدمشقی، تحقیق: علی شیری، ط ۱، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ه. ق.

۲۹. البشارة والإتحاف بما بین ابن‌تیمیة والألبانی فی العقیدة من الاختلاف، حسن بن علی السقاف، عمّان، مکتبة الإمام النووی.

۳۰. البلاغة العربیة أسسها وعلومها وفنونها، عبدالرحمن حسن المیدانی.

۳۱. بیان خطأ التقسیم الثلاثی للتوحید، عمر عبدالله کامل، http://www.okamel.com.

۳۲. تأویل مختلف الحدیث، عبدالله بن مسلم بن قتیبة، بیروت، دارالکتب العلمیة.

۳۳. تأویل مشکل القرآن، عبدالله بن مسلم بن قتیبة، تحقیق، أحمد صقر، دار إحیاء الکتب العربیة.

ص: ۳۶۰

۳۴. التبصير فى الدين، طاهر بن محمّد الإسفراييني، بيروت، عالم الكتب.

۳۵. تجريد الاعتقاد، أبوجعفر محمّد بن الحسن الطوسى، طبعة صيدا.

۳۶. تذكرة الحفاظ، شمس‌الدين أبوعبدالله محمّد بن أحمد الذهبى، دار إحياء التراث العربى.

۳۷. التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة، أبوعبدالله محمّد بن أحمد القرطبى الأنصارى، مكتبة مشكاة الإسلامية الإلكترونية.

۳۸. التسعينية، أبوالعباس أحمد بن عبدالحليم بن‌تيمية الحرانى، تحقيق: الدكتور محمّد بن إبراهيم العجلان، الرياض، مكتبة المعارف.

۳۹. تعقيبات على كتاب السلفية للبوطى، صالح الفوزان، القاهرة، طبعة.

۴۰. التعليقات الزكية على العقيدة الواسطية، عبدالله بن جبرين، إشراف: أبوأنس على بن حسين، ط ۱، الرياض، دارالوطن، ۱۴۱۹ه. ق.

۴۱. تفسير ابن‌عربى، ابوبكر محمد بن على بن عبدالله حاتمى [ابن‌عربى]، تحقيق: عبدالوارث محمّدعلى، بيروت، دارالكتب العلمية.

۴۲. تفسير الرازى، أبومحمّد عبدالرحمن بن أبى‌حاتم الرازى، تحقيق: أسعد محمّد الطيب، بيروت، المكتبة العصرية.

۴۳. تفسير القرآن العظيم، أبوالفداء إسماعيل بن‌كثير الدمشقى، تحقيق: يوسف عبدالرحمن المرعشلى، ط ۲، بيروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ه. ق.

۴۴. التفسير الكبير، أبوعبدالله محمّد بن عمر بن حسين الشافعى الفخر الرازى، ط ۱، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۲۱ه. ق.

۴۵. تفسير الميزان، محمّدحسين الطباطبائى، قم، منشورات جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية.

۴۶. التقريرات السنية فى شرح المنظومة البيقونية، حسن حمد المشاط، دارالكتاب العربى، ط ۴، بيروت، ۱۴۱۷ه. ق.

ص:۳۶۱

۴۷. تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، أبوالعباس أحمد بن عبدالحلیم بن تیمیة الحرانی، تحقیق: الدکتور محمّد البریدی، مجمع الملک فهد، ۱۴۲۶ه. ق، و ط ۱، مکة المکرمة، مطبعة الحکومة، ۱۳۹۲ه. ق.

۴۸. تمهید الأوائل وتلخیص الدلائل، محمّد بن الطیب الباقلانی، ط ۱، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۰۷ه. ق.

۴۹. التمهید، یوسف بن عبدالله بن محمّد بن عبدالبر، تحقیق: مصطفی بن أحمد العلوی و محمّد عبدالکبیر البکری، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامیة، ۱۳۸۷ه. ق.

۵۰. التندید بمن عدد التوحید، حسن بن علی السقاف، عمّان، دارالإمام النووی.

۵۱. التوحید، محمّد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی الصدوق، قم، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.

۵۲. التوسّل بالنبی وجهلة الوهابیین، أبوحامد بن مرزوق، إستانبول ترکیا، مکتبة أشیق.

۵۳. التوفیق الربانی، جماعة من العلماء، مکتبة أهل البیت الإلکترونیة.

۵۴. تیسیر التحریر، حمد أمین باد شاه، بیروت، دارالفکر.

۵۵. جامع البیان عن تأویل آی القرآن، محمّد بن جریر الطبری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ه. ق.

۵۶. جامع الرواة، محمّد بن علی الغروی الأردبیلی، قم، مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی ونشر: مکتبة المحمّدی.

۵۷. الجواب الصحیح لمن بدّل دین المسیح، أبوالعباس أحمد بن عبدالحلیم بن تیمیة الحرانی، تحقیق: د. علی حسن ناصر و د. عبد العزیز إبراهیم العسکر، ط ۱، الریاض، دارالعاصمة، ۱۴۱۴ه. ق.

ص:۳۶۲

۵۸. جواهر الفقه، القاضی ابن‌براج، قم، مؤسسهٔ النشر الإسلامی التابعهٔ لجماعهٔ المدرسین.

۵۹. الجوهر المنظم فی زیارهٔ القبر المکرم، أحمد بن محمّد بن علی بن حجر المکی الهیتمی، دار جوامع الکلم.

۶۰. حاشیهٔ فتح الباری، عبدالعزیز بن باز، طبعهٔ السلفیهٔ الأولی.

۶۱. الحجّهٔ فی بیان المحجّهٔ، أبوالقاسم الأصفهانی، ط ۲، السعودیهٔ، دارالرایهٔ.

۶۲. النبوات، أبوالعباس أحمد بن عبدالحلیم بن‌تیمیهٔ الحرانی، القاهره، المطبعهٔ السلفیهٔ ۱۳۸۶ه. ق.

۶۳. الحکایات، أبوعبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان العکبری البغدادی المفید، بیروت، دارالمفید للطباعهٔ والنشر والتوزیع.

۶۴. الخصائص، أبوالفتح عثمان بن جنی، تحقیق: محمّد علی النجار، بیروت، عالم الکتب.

۶۵. خلاصهٔ الأقوال، أبومنصور الحسن بن یوسف بن المطهر الأسدی الحلی، تحقیق: الشیخ جواد القیومی، ط ۱، مؤسسهٔ نشر الفقاههٔ، ۱۴۱۷ه. ق.

۶۶. درء التعارض، أبوالعباس أحمد بن عبدالحلیم بن‌تیمیهٔ الحرانی، الریاض، دارالکنوز الأدبیهٔ، ۱۳۹۱ه. ق.

۶۷. دراسات فی منهاج السنّهٔ، علی المیلانی، ط ۱، المؤلّف، ۱۴۱۹ه. ق.

۶۸. الدرّهٔ المضیهٔ فی الردّ علی ابن‌تیمیهٔ، تقی‌الدین علی بن عبدالکافی السبکی، مطبعهٔ الترقی، ۱۳۴۷ه. ق.

۶۹. الدرر الکامنهٔ فی أعیان المائهٔ الثامنهٔ، شهاب‌الدین أبی‌الفضل أحمد بن علی العسقلانی (ابن حجر) ، ط ۲، حیدرآباد الهند، مجلس دائرهٔ المعارف العثمانیهٔ، ۱۳۹۲ه. ق.

ص:۳۶۳

۷۰. دفع الشبه عن الرسول، محمد بن عبدالمؤمن الحصنی الدمشقی، ط۲، القاهرة، دار إحياء الكتاب العربی.

۷۱. دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، أبوالفرج عبدالرحمن الحنبلی (ابن الجوزی) ، الأردن، دارالإمام النووی.

۷۲. دفع شبه من تشبّه وتمرّد، محمد بن عبدالمؤمن تقی‌الدين الحصنی الدمشقی، مصر، المكتبة الأزهرية للتراث، و دار إحياء الكتب العربية، ۱۳۵۰ه. ق.

۷۳. دقائق التفسير، أبوالعباس أحمد بن عبدالحليم بن‌تيمية الحرانی، ط۲، مؤسسة علوم القرآن، ۱۴۰۴ه. ق.

۷۴. ذيل تاريخ بغداد، محب‌الدين بن هبة الله بن‌النجار، ط ۱، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۷ه. ق.

۷۵. رجال ابن‌داود، ابن‌داود الحلّی، النجف الأشرف، منشورات مطبعة الحيدرية.

۷۶. رجال الطوسی، أبوجعفر محمّد بن الحسن الطوسی، تحقيق: جواد القيومی الأصفهانی، ط۱، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۵ه. ق.

۷۷. رجال الغضائری، أحمد بن الحسين بن الغضائری، ط ۱، دارالحديث، ۱۴۲۲ه. ق.

۷۸. رجال النجاشی، أبوالعباس أحمد بن علی بن أحمد النجاشی، ط۵، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ه. ق.

۷۹. الرسائل التسع، المحقق الحلی، قم، مكتبة آية الله العظمی المرعشی.

۸۰. الرسائل العشر (الاعتقادات) ، أبوجعفر محمّد بن الحسن الطوسی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.

۸۱. رسائل المرتضی، الشريف المرتضی، قم، دارالقرآن الكريم.

ص:۳۶۴

۸۲. الرسالة الصفدية، أبوالعباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحرانی، الرياض، دارالفضيلة، ۱۴۲۱ه. ق.

۸۳. الرسالة، الشافعی، محمّد بن إدريس، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، الناشر: بيروت، المكتبة العلمية.

۸۴. روح المعانی، أبوالفضل شهاب‌الدين محمود الآلوسی البغدادی، ط ۱، بيروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ه. ق.

۸۵. روضة الطالبين، محيی‌الدين النووی، بيروت، دارالكتب العلمية.

۸۶. روضة الواعظين، الفتال النيسابوری، قم، منشورات الشريف الرضی.

۸۷. زاد المسير فی علم التفسير، أبوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمّد (ابن‌الجوزی) ، بيروت، المكتب الإسلامی، ۱۴۰۴ه. ق.

۸۸. زغل العلم، شمس‌الدين أبوعبدالله محمّد بن أحمد الذهبی، تحقيق: محمّد بن ناصر العجمی، مكتبة الصحوة الإسلامية.

۸۹. سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمّد ناصرالدين الألبانی، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.

۹۰. السلفية بين أهل السنّة والإمامية، محمّد الكثيری، بيروت، الغدير للطباعة والنشر.

۹۱. سنن الترمذی، أبوعيسی محمّد بن عيسی بن سورة الترمذی، ط ۲، بيروت، دارالفكر، ۱۴۰۳ه. ق.

۹۲. سير أعلام النبلاء، شمس‌الدين أبوعبدالله محمّد بن أحمد الذهبی، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط ۴، بيروت، مؤسسة الرسالة.

۹۳. السيف الصقيل، تقی‌الدين علی بن عبدالكافی السبكی، مكتبة زهران.

۹۴. الشافی فی الإمامة، الشريف المرتضی، ط ۲، قم، مؤسسة إسماعيليان، ۱۴۱۰ه. ق.

ص:۳۶۵

۹۵. شذرات الذهب فی أخبار من ذهب، ابن‌العماد عبدالحی بن أحمد الحنبلی، بیروت، دارالکتب العلمیهٔ.

۹۶. شرح أصول الکافی، محمّدصالح المازندرانی، تحقیق: المیرزا أبوالحسن الشعرانی، ط۱، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ه. ق.

۹۷. شرح السنّهٔ، الحسین بن مسعود الشافعی البغوی، تحقیق: شعیب الأرناؤوط، ط۲، بیروت، المکتب الإسلامی، ۱۴۰۳ه. ق.

۹۸. شرح العقیدهٔ الواسطیهٔ، محمّدصالح بن عثیمین.

۹۹. شرح الفقه الأکبر، علی القاری، إسلامبول، الطبعهٔ العثمانیهٔ.

۱۰۰. شرح المختصر للعقیدهٔ الطحاویهٔ، محمّد ناصرالدین الألبانی، ط ۱، المکتب الإسلامی، ۱۳۹۸ه. ق.

۱۰۱. شرح جوهرهٔ التوحید، برهان‌الدین اللقانی المالکی، تصحیح: عبدالله محمّد الخلیلی، ط۲، بیروت، دارالکتب العلمیهٔ، ۱۴۲۴ه. ق.

۱۰۲. شرح صحیح مسلم، أبوزکریا محیی‌الدین بن شرف النووی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ه. ق و نشر: دارالفکر.

۱۰۳. شرح قصیدهٔ أحمد بن إبراهیم بن عیسی بن القیم، ط۳، بیروت، المکتب الإسلامی.

۱۰۴. شرح نهج البلاغهٔ، عزالدین ابوحامد بن هبهٔ الله بن محمد بن محمد بن الحسین‌بن أبی‌الحدید المدائنی المعتزلی، تحقیق: محمّد أبوالفضل إبراهیم، ط۱، دار إحیاء الکتب العربیهٔ، ۱۳۷۸ه. ق.

۱۰۵. شیخ الإسلام ابن‌تیمیهٔ سیرته وأخباره عند المؤرخین، صلاح‌الدین المنجد.

۱۰۶. الشیعهٔ بین الأشاعرهٔ والمعتزلهٔ، هاشم معروف الحسنی، بیروت، دارالملاک.

۱۰۷. الصاحبی فی فقه اللغهٔ، أبوالحسین أحمد بن زکریا بن فارس، مکتبهٔ الجامع الکبیر لکتب التراث الإسلامی، ط ع.

ص:۳۶۶

۱۰۸. صحیح البخاری، محمّد بن إسماعیل بن المغیرة البخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ه. ق.

۱۰۹. صحیح شرح العقیدة الطحاویة، حسن بن علی السقاف، عمّان، دارالإمام النووی.

۱۱۰. الصحیح من السیرة، جعفر مرتضی العاملی، بیروت، دارالهادی و دارالسیرة.

۱۱۱. صفة النزول الإلهی، عبدالقادر بن محمّد الغامدی، مکتبة دارالبیان الحدیثة.

۱۱۲. الصواعق المرسلة، ابن‌القیم الجوزیة، تحقیق: د. علی‌محمّد الدخیل، ط۲، الریاض، دارالعاصمة، ۱۴۱۲ه. ق.

۱۱۳. ضحی الإسلام، أحمد أمین، القاهرة، لجنة التألیف والترجمة، ۱۳۷۱ه. ق.

۱۱۴. طبقات الشافعیة الکبری، تاج‌الدین بن علی السبکی، ط۲، هجر للطباعة والنشر، ۱۴۱۳ه. ق.

۱۱۵. عقائد الإمامیة، محمّدرضا المظفر، تحقیق وتقدیم: الدکتور حامد حفنی داود، قم، أنصاریان.

۱۱۶. العقیدة الإصفهانیة، أبوالعباس أحمد بن عبدالحلیم بن‌تیمیة الحرانی، ط۱، الریاض، مکتبة الرشد، ۱۴۱۵ه. ق.

۱۱۷. العقیدة الواسطیة، أبوالعباس أحمد بن عبدالحلیم بن‌تیمیة الحرانی، الریاض، الرئاسة العامّة لإدارة البحوث والإفتاء، ۱۴۱۲ه. ق.

۱۱۸. عقیدة أهل الإیمان فی خلق آدم علی صورة الرحمن، حمود بن عبدالله التویجری، ط۲، الریاض، داراللواء، ۱۴۰۹ه. ق.

۱۱۹. علوم القرآن، محمّدباقر الحکیم، ط۳، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۷ه. ق.

۱۲۰. غایة البیان فی تنزیه الله عن الجهة والمکان، خلیل دریان المصری، ط۲، شرکة دارالمشاریع للطباعة، ۱۴۲۹ه. ق.

۱۲۱. غایة المرام فی علم الکلام، سیف‌الدین الآمدی، تحقیق: حسن محمود عبداللطیف، القاهرة، المجلس الأعلی للشؤون الإسلامیة، ۱۳۹۱ه. ق.

ص:۳۶۷

۱۲۲. الغدیر، عبدالحسین أحمد الأمینی، ط ۴، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۷۷م.

۱۲۳. الفتاوی الحدیثیۀ، أحمد بن محمّد بن علی بن حجر المکی الهیتمی، ط ۲، مصطفی الحلبی.

۱۲۴. فتاوی السبکی، تقی‌الدین علی بن عبدالکافی السبکی، بیروت، دارالمعرفۀ.

۱۲۵. فتاوی اللجنـۀ الدائمـۀ للبحوث العلمیـۀ والإفتاء، أحمـد بن عبـدالرزاق الـدویش، رئاسـۀ إدارۀ البحوث العلمیـۀ والإفتاء، الریاض، الإدارۀ العامّۀ للطبع.

۱۲۶. فتح الباری شرح صحیح البخاری، شهاب‌الدین أبی‌الفضل أحمد بن علی العسقلانی (ابن حجر) ، ط ۲، بیروت، دارالمعرفۀ.

۱۲۷. الفرق بین الفِرق، عبدالقاهر بن طاهر البغدادی، ط ۲، بیروت، دارالآفاق الجدیدۀ، ۱۹۹۷م.

۱۲۸. الفصل فی الملل والأهواء والنحل، أبومحمّد أحمد بن سعید بن حزم الظاهری، القاهرۀ، مکتبۀ الخانجی.

۱۲۹. الفکر الإسلامی فی العصر الوسیط، زکی المیلاد، رسالۀ التقریب، العدد ۳۲.

۱۳۰. فهرست ابن‌الندیم، أبوالفرج بن أبی‌یعقوب بغدادی (ابن الندیم) ، بیروت، دارالمعرفۀ، ۱۳۹۸ه. ق.

۱۳۱. الفهرست، أبوجعفر محمّد بن الحسن الطوسی، تحقیق: الشیخ جواد القیومی، ط ۱، مؤسسۀ نشر الفقاهۀ، ۱۴۱۷ه. ق.

۱۳۲. فهم القرآن ومعانیه، الحارث بن أسد المحاسبی، تحقیق: حسین القوتلی، ط ۲، بیروت، دارالکندی و دارالفکر، ۱۳۹۸ه. ق.

۱۳۳. القول المقنع فی الردّ علی الألبانی المبتدع، عبدالله بن الصدیق المغربی، مکتبۀ أهل‌البیت (علیهم‌السلام) الإلکترونیۀ.

ص:۳۶۸

۱۳۴. الكاشف الصغير عن عقائد ابن‌تيمية، سعيد عبداللطيف فودة، ط ۱، عمّان، دارالرازی، ۱۴۲۰ه. ق.

۱۳۵. كتاب سيبويه، عمرو بن عثمان (سيبويه) ، تحقيق: عبدالسلام محمّد هارون، بيروت، دارالجيل.

۱۳۶. كشف الخفاء ومزيل الإلباس، إسماعيل بن محمّد العجلونی الجراحی، ط۳، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۰۸ه. ق.

۱۳۷. كشف الشبهات، محمّد بن عبدالوهاب، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.

۱۳۸. كشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد، أبومنصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدی الحلی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.

۱۳۹. كنز العمّال فی سنن الأقوال والأفعال، علاءالدين علی بن حسام‌الدين المتقی الهندی، تحقيق: بكری حيانی، بيروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ه. ق.

۱۴۰. لسان العرب، جمال‌الدين أبوالفضل محمد بن مكرم بن منظور، أدب حوزة، ۱۴۰۵ه. ق.

۱۴۱. لسان الميزان، شهاب‌الدين أبی‌الفضل أحمد بن علی العسقلانی (ابن حجر) ، بيروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

۱۴۲. المبسوط، محمد بن ابی‌سهل السرخسی، بيروت، دارالمعرفة.

۱۴۳. متن العقيدة الطحاوية، أبوجعفر الطحاوی، تحقيق: الألبانی، بيروت، المكتب الإسلامی.

۱۴۴. مجاز القرآن، أبوعبيدة، تحقيق: محمّد فؤاد سركين، القاهرة، مكتبة الخانجی.

۱۴۵. مجاز القرآن، محمّد حسين علی الصغير.

ص:۳۶۹

۱۴۶. مجلة الإسلام وطن، العدد ۲۴۹، جمادی الأولی ۱۴۲۸ه. ق.

۱۴۷. مجلة تراثنا، العدد ۳۴، ۱۴۱۴ه. ق.

۱۴۸. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نورالدین علی بن أبی‌بکر الهیثمی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ه. ق.

۱۴۹. مجموع الفتاوی، أبوالعباس أحمد بن عبدالحلیم بن‌تیمیة الحرانی، تحقیق: عبدالرحمن بن محمّد العاصمی، ط ۲، مکتبة ابن‌تیمیة.

۱۵۰. المحاضرات السنیة، محمّد صالح بن عثیمین، تحقیق: أشرف عبدالمقصود، ط ۱، الریاض، مکتبة طبریة، ۱۹۹۳م.

۱۵۱. محاضرة بعنوان: السلفیة المعاصرة وأثرها فی تشتیت المسلمین. سعید فودة، موقع منتدی الأصلین: http: //www. aslein. ne

۱۵۲. محاضرة له بعنوان (المجاز فی اللغة والقرآن) : www. alquran. org. sa ، عبدالمحسن بن عبدالعزیز العسکر.

۱۵۳. مختصر العلو للعلی الغفّار، شمس‌الدین أبوعبدالله محمّد بن أحمد الذهبی، تعلیق وتخریج: محمّد ناصر الألبانی، ط ۱، بیروت، المکتب الإسلامی، ۱۴۰۱ه. ق.

۱۵۴. مسند، أبوعبدالله أحمد بن حنبل الشیبانی، القاهرة، دارالحدیث. وبیروت، دارصادر، تحقیق: حمزة أحمد الزین.

۱۵۵. معانی القرآن، الأخفش، تحقیق: الدکتورة هدی محمود قراعة، ط ۱، القاهرة، مکتبة الخانجی، ۱۴۱۱ه. ق.

۱۵۶. معانی القرآن، أبوجعفر النحاس، تحقیق: محمّدعلی الصابونی، ط ۱، مکة المکرمة، جامعة أم القری، ۱۴۰۹ه. ق.

۱۵۷. المعجم الکبیر، أبوالقاسم سلیمان بن أحمد الطبرانی، الموصل، مکتبة العلوم والحکم.

ص: ۳۷۰

۱۵۸. معجم المؤلفين، عمر كحالة، بيروت، مكتبة المثنى.

۱۵۹. معجم المطبوعات العربية، إليان سركيس، قم المقدسة، مكتبة آية الله المرعشى النجفى، ۱۴۱۰ه. ق.

۱۶۰. معجم رجال الحديث، أبوالقاسم بن على أكبر الموسوى الخوئى، ط ۵، ۱۴۱۳ه. ق.

۱۶۱. معجم محدّثى الذهبى، شمس‌الدين أبوعبدالله محمّد بن أحمد الذهبى، تحقيق: الدكتورة روحية عبدالرحمن السويفى، ط ۱، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۳ه. ق.

۱۶۲. مفردات غريب القرآن، الراغب الأصفهانى، ط ۲، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۴ه. ق.

۱۶۳. مقالات الإسلاميين، أبوالحسن الأشعرى، بيروت، دار إحياء التراث العربى.

۱۶۴. مقدّمة كتاب السيف الصقيل، محمّد بن زاهد الكوثرى، مكتبة زهران.

۱۶۵. الملل والنحل، أبوالفتح محمّد بن عبدالكريم الشهرستانى، تحقيق: محمّد سيد كيلانى، بيروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۴ه. ق.

۱۶۶. منهاج السنّة النبوية، أبوالعباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحرانى، تحقيق: د. محمّد رشاد سالم، ط ۱، مؤسسة قرطبة، ۱۴۰۶ه. ق.

۱۶۷. الموافقات، إبراهيم بن موسى اللخمى الغرناطى الشاطبى، تحقيق: عبدالله دراز، بيروت، دارالمعرفة.

۱۶۸. المواقف، عضدالدين عبدالرحمن الإيجى، بيروت، دارالجيل.

۱۶۹. موسوعة هذا الرجل من مصر، لمعى المطيعى، مصر، دارالشروق.

۱۷۰. نجم المهتدى ورجم المعتدى، ابن‌المعلّم القرشى، مخطوط.

۱۷۱. النجوم الزاهرة، أبوالمحاسن جمال‌الدين الاتابكى، مصر، وزارة الثقافة والإرشاد القومى.

ص:۳۷۱

۱۷۲. نهج الحق وكشف الصدق، العلاّمة الحلى، قم، مؤسسة دارالهجرة، ۱۴۲۱ه. ق.

۱۷۳. هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادى، بيروت، دار إحياء التراث العربى.

۱۷۴. هشام بن الحكم، عبدالله نعمة، ط۲، بيروت، دارالفكر اللبنانى، ۱۴۰۵ه. ق.

۱۷۵. الوافى بالوفيات، صلاح‌الدين خليل الصفدى، تحقيق: الأرنؤوط، بيروت، دار إحياء التراث، ۱۴۲۰ه. ق.

۱۷۶. وفيات الأعيان، أبوالعباس شمس‌الدين أحمد بن محمّد بن أبى‌بكر بن‌خلكان، بيروت، دارالثقافة.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فی سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا و يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبیّ (صلواتُ اللهِ عليهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجی الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فی المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التی يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، علی أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فی آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائميّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائیّ و اليدویّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّی (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بناية"القائميّة"
تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)
رقم التسجيل: ۲۳۷۳
الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶
الموقع: www.ghaemiyeh.com
البريد الالكتروني: Info@ghaemiyeh.com
المَتجَر الانترنتي: www.eslamshop.com
الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)
الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)
مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)
التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّی بالقائميّة) و مع ذلک، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفيق.


مركز القائمية اصفهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩